خليل أحمد خليل

علم الاجتماع وفلسفة الخيال

دار الفكر اللبناني

علم الاجتماع وفَلْسَفَةُ الخيَال

ـ مقاربة المعقول واللامعقول ـ

ـ في منطق اللعب والكذب ـ

خليل أحمد خليل

أستاذ في الجامعة اللبنانية

دارُ الفِكر اللبْناني

بيروت

دار الفكر اللبناني
للطباعة والنشر والتوزيع
كورنيش بشارة الخوري - بناية شمّارا
ص. ب : ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠
تلفون : ٦٤٤٤١٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣١٧٦٠
فاكس : ٦٣٠٧٥٧ - بيروت ، لبنان

الطبعة الأولى ١٩٩٦

I ■ منطق اللعب والكذب

II ■ علم اللامعقول والمعقول

استهلال عام
أطروحة الإنسان الخيالي

□في هذا الكتاب، المتممّ بنحوٍ جزئي لكتابنا **«العقل في الإسلام»**(*)، أطروحة مستنبطة من هوامشه، ومرفوعة إلى مستوى القضية الفلسفية ـ العلمية: أطروحة الإنسان الخيالي. لقد تكاثرت توصيفاتُ الإنسان وتعريفاته، حتى كاد يحتاج إلى خيالٍ يتخيّل به نفسَهُ ومحيطه المعرفي وفضاءَه الحيوي. إلاّ أنَّ الخيال، وهو قوّةُ العقل في تصوّر كل شيء، وربط الأشياء ببعضها، واستخراج المعقول من اللامعقول أو العكس، لم يُقدَّم فلسفياً بوصفه المميِّز الأدَّق للإنسان في كل عصر. فهذا المستحدَثُ من جمادٍ في فلسفة الطبيعة، ومن نقود في فلسفة الجوع أو الاستهلاك، ومن روح في فلسفة الموت ودياناتها، إنما هو **مُنْتِج خيالي**، يَسْتَحدِثُ لنفسه ما يشاءُ من خَيْلات تناسبُ مصالحه ورغباته وحاجاته، وتواكبُ الأحداث التاريخية ـ المعرفية لهذا الآكل ـ العاقل، وغير العاقل، في آن. فالإنسانُ، عندنا، حيٌّ يستحدِثُ بخياله المعرفي ما يشاء، فهو بهذا المعنى **مُحْدِثٌ**، مُنْتِجُ أحداث، صانعُ مرآويّةٍ(**) (بانوراما) أو منظاريّةٍ تمكنّه دوماً من الذهاب إلى اللامتناهي، بقوّة خياله العقلي اللامتناهي أيضاً.

إنه مُحدِث عندما ينتج بخياله ما يحلو لشخصه أي شبحه أو ظلّه الآخر.

(*) منشورات دار الطليعة، بيروت 1993.

(**) نبسة إلى مرأى، وما يُرى. إبتكار عبد الله العلايلي. (ملحظ شفوي).

وهو مُحْدَث أو مُستحدَث عندما يستهلك بخياله ما تقدِّمُ له العقول الأخرى من خَيْلات (Images) مُرمَّزة، مصوَّرة، مكتوبة، مموسقة، متحرِّكة، صامتة؛ تتخذ شكل الكلمات أو الأصوات أو الشخوص أو السلع والأغراض. ينتجُ خيالَه أو ظلَّه أو قرينه؛ ويفقده عندما لا يعود ينتجه، فيغدو ضَيْفاً «عقلياً» على مآدب (موائد أو ولائم) الآخرين، الأكثر خيالاً، الأكثر توغلاً في خفايا لعبة المعقول واللامعقول. في كل حال، الإنسانُ الخيالي هو اللاعب بعقله أو بروحه، بهذا الخفيّ «الشَّاطر»، و «المنشطر» في آن، بين ما يرى وما لا يرى، ما يفعل ولا يفعل، ما يأكل وما لا يأكل، ما يرغب فيه وما يرغب عنه. الإنسانُ الخياليّ هو إنسان نوعي وتنّوعي معاً: فهو النّوع الوحيد بين كائنات الأرض الذي يدَّعي اصطناع نفسه بنفسه، لنفسه ولسواه في حال التبادل؛ وهو تنوّعي في اصطناع نفسه من خيال، وفي تبادلها مع آخرين بخيال، تبادلاً مخيولاً، مُرمَّزاً ومُرَقَّماً، محسوباً ولا محسوباً، معقولاً ولا معقولاً... مع آخرين، لاعبين بخيالهم؛ لاعبين أكثر خيالاً، أقل خيالاً، أنداداً في خيال، يُفترض أنه مشترك. والمسافةُ الراهنة بين حضارات النّوع البشري هي تباينات، فوارق في قوّة الخيال العقلي. فالأكثرُ تقدّماً، الآنَ، همُ الأكثر خيالاً، الأكثر اختراقاً بالخيال للمجهول واللامعقول، الذين يقلبونه بالصناعة إلى معلوم ومعقولٍ، مُتَناسَبْين مع حاجات الخائل أو المُتخيِّل. والآخر الذي يقلُّ خيالاً، أو ينقصه الخيال، هو المتخلّف، المُتَركِّح عن منصّة إطلاق الخيال العقلي المعاصر. أليست فكروّيات (إيديولوجيّات) عصرنا من بنات خيال أفراد، استفردوا بجماعات بشرية، وقيّدوها في مربَّع سحري، فيثاغوري جديد؟ إن تقسيم الناس، بالخيال، إلى أهل علم وأهل طوبى، هو من صنيع المَكْر الخيالي ذاته. فما معنى الكلام الجدالي، على «أهل المعقول» في شطر من الأرض، فيما هو الأكثرُ خيالاً؛ وعلى «أهل اللامعقول»، في شطرَيْ الأرض، فيما همُ الأقلُّ خيالاً، والأكثرُ عبادةً وتقيّداً بخيالِ أسلافهم من كل سكان المعمورة القديمة؟ إن أهل

اللامعقول هم أهل الخيالات القديمة، أهل الديانات المستوحدة المتوحِّدة بذاتها كمنظومة معرفيّة خيالية أو «جبرائيلية» كما يرى «إخوان الصفاء» في رسائلهم[1]، منظومة مغلقة، يستهلك المقيّدون في ملعبها ما جادت به أيدي اللاعبين القادمى، وما عجزت، آنذاك، «العقولُ العادية» عن تبيان إعجازه، فعجزت له، وخافت من خيالها حتى اليوم. وإن أهل اللامعقول، في عصرنا المقابل، هم منتجو خيالات جديدة، يعجزُ اللاعبون المقيّدون عن استهلاكها بخيالهم الذاتي التقليدي. ومثاله أنَّ منظومتهم الخيالية المبنية على تخيّل الآخر مالكاً كل شيء، من الكون إلى السلطة، لا تساعدهم كثيراً على تصديق حوزيف برودون وهو يُعلنُ من ضفة الخيال العالمي الأخرى: «الملكية هي السّرقة»(*). هنا خيالان: خيال يُقدّس المملوكية، وخيالٌ ينادي بإلغائها. في مجتمع مُقيَّد الخيال، نظامُه نظامُ مفارقاتٍ خيالية، ومسارقاتٍ اقتصادية، ومخاتلاتٍ اعتقادية، لن يصدّقَهُ أحدٌ من غير أهل الخيال اللامتناهي. إن المخاتلة أو المُخايلة الاعتقادية سوَّغت للناس نظام الرأسماليّة، مع أنّه نظام «سرقة الآخر والذات معاً»؛ وسوّلت لأنفسهم نظام الشيوعية أو الإشتراكية، مع أنّه نظام «سرقة الذات ـ قبل الآخر» الآخر المرّشح وهماً للإلغاء، من باب إلغاء ما يملك من أرض وجسد وخيال؛ وعقَّدتْ لهم نظام الموتيّة، وهوّنت عليهم مأساة موتهم، وكأن ما يفعله السارقُ الأكبر، الموت، هو «حق» و «واجب»؛ فراحت تبني على وهم الموتيّة هذه، ما لا يتناهى من مخاتلات. لقد ذهبت غادة السمَّان في كتابها «القمر المرّبع»[2] إلى أن «الحب يخذل الجميع، وأن الموت لا يخذل أحداً». فهل صحيح أن الحب يخذل أو يخدع الجميع، وأن الموت لا يخذل أو لا يخدع أحداً؟ إن خيال غادة السمّان في أقاصيصها العجائبية، لا يُجاوَرُ إلا

(1) رسائل إخوان الصفاء، تحقيق عارف تامر، 5 أجزاء، دار عويدات، بيروت، ط أولى، 1995.

(*) «La Propriété, C'est le Vol».

(2) غادة السمان، القمر المربَّع، منشورات غادة السمان، بيروت، 1994 (دار الطليعة).

بخيال، يَسْتكْنِهُ رمزيّةَ هذا المربّع السحري الجديد (القمر المربّع خيالاً، وغير المرّبع في خيال آخر). فهل هو مربَّعُ **الجنس** (هذا **الجنّ** الخفي)؟ أم هو مُربَّع الحياة التي توصف بأنها «كذبة الموت» التي يخفيها الجسد؟ وإذا كان كذلك، فإن الخذلان أو الكذب، بأي معنىً هما تهمة، لا حيلة خياليّة؟

عندنا أن اللعبة كلها تتوقَّفُ على موقع العقل الخيالي: هل هو معك، ضدك؟ «عقلك معك، يديره إثنان»؟ كلام مأثور، مخيول، يحتاج إلى محاسبة خيالية أو مخايلة: هل يكون العقلُ مع صاحبه، عندما «يديره إثنان»؟ إن عقل غادة السمّان هو المدبّر الخيالي، الإبداعي لأقاصيص «قمرها المربَّع». فأيّ خيال تخاطب **ولا تخاطب**؟ إن عقل الإنسان قابل خيالي؛ وشيمةَ كلِ قابلٍ أو قابلةٍ يلعب مع الآخرين، مع آخريه، بخيال ـ بخيالهم وبخياله. ويدور العقلُ، هذا الساحر الأرفع، في أفلاك المعقول ـ اللامعقول. تبدأ لعبة العقل الخيالي بضحكة، فهل تنتهي بكذبة، حتى يصرخ لاعبو الخيال الخاسر: «بلا ضحك» على الذقون»؟ في بدء كل لعبة هناك ضاحك (على) ذقن الآخر (عقله أو خياله)، وهناك مضحوك عليه (أو منه)، هناك خيالي رابح وخيالي خاسر؛ كل شيء يتوقَّفُ على «**القطشة**» أو القطع في أثناء اللعب؛ (القطشة) التي تعني «خروج اللاعب من اللعبة»، تعني فلسفياً **وَقْفَ اللاعب** (Epoché)، وضعه بين مزدوجي الخيال، على هامش خيال الآخرين، المستمرين في اللعبة. في «**القمر المربَّع**» قطع خيالي مع ما كان يتراءى لكثيرين من أهل اللامعقول العربي والغربي، ولكنَّ منطق اللعبة الخيالية يبقى خافياً، إلى أن يقوم لاعب خيالي رابح واعظاً أهل المعقول: «إسمعوا من ذقني» التي لا تحكي [إلاّ بخيال]! فهل «قَمَرُ» غادة السمّان «المربع»، المستحيل إلاّ بخيال، سوى تذكير للعقل البشري بأصله وفصله الخياليين؟

في فلسفتنا، هذا يستدعي كَشْفاً نَقْدياً للعبة الخيال البشري منذ **سقراط** حتى اليوم، وربما قبله بكثير. إلاّ أن عصرنا الأكثر خيالاً، كما نتخيّل، يدعونا

إلى التساؤل: لماذا «**ضحك**» **هنري بدغسون**، مثلاً في كتاب «Le Rire» من عصره وعصرنا؟ ألأنَّ الإنسانَ، بعقله، ضاحكٌ مُضْحِك، لاعبٌ بالبسمة وبالكلمة، كأنهما وجهان للعبة خيالٍ واحدة؟ وكيف تآخى في هذا القرن العشريني، الضّحَكُ والكذبُ، فكان هذا الفنَّ المخاتل: **الديبلوماسيّة**؟ والحال، هل الكذبُ حكمة أم خدعة؟ والحياة، هل هي لعبة موت بخيال الحيّ؟ أم أنّها لعبة حياة يلعبها الخياليّ الحيّ ضد موته أو موتّيته؟ والآن، فيما نحن نبحث في فلسفة الخيال، بلعبة الكتابة: إلى أي حدٍ نستطيع تحاشي الكذب، ونحن نفلسفه، باحثين بخيالنا عن منطقه أو منطقنا العقلي؟ وفوق ذلك، هل الافتراضُ العلمي المحض، الدقيق، هو اسم آخر للكذب، للحيلة[3]، للمحاولة الخيالية، للمخايلة كما نقول، وللمخاتلة كما قال **أبو نصر الفارابي**؟ أليس العقل ذاته وهماً نخفيه، بقدْر ما نخافه (نخاف خيالَ الذات، وخيال الآخر)، فنتحاشاه ونتقيّه بالخيال أو باللامعقول، مثلما تحاشت (**المُتجرِّدةُ**) عَيْنَ **النابغة الذبياني**، فتناولتْ نصيفَها، وأتقته باليد؟ أليس العقلُ هو هذا **النَّصيفُ اللطيفُ**، الخفيّ، الذي نتّقي به، خيالياً، **عورة الموت** التي لم يستطع سترها كل النظر البشري وغير البشري؟ لقد ذهب الناسُ من أهل اللامعقول إلى حد «التمسّك بحبال الهواء» واللعب بدواليبه (لعبة **دواليب الهواء**، **وأكل الهواء**) مثلاً. **لذا يتجدّد السؤال الفلسفي**: **هل اللامعقول بالنسبة إلى العقل، مثل الخيال بالنسبة إلى الشخص، والظلّ بالنسبة إلى الشيء ـ الشخص؟ وإذا كان كذلك، فلماذا نخافه، ونتخيّله شبحاً آخر لشبحٍ يراودنا، إلى أن يغدو آخرَ، منفصلاً في مخيال سارتر**، وجحيماً لا يُطاق؟ إنّ ما سُميَ يقيناً في الفلسفة، هل كان أكثر من **صورة الخيال**، **معقول اللامعقول**: صورة الشيء المخيـل صورة الإنسان المُتخيِّل ـ المُخيَّل. . . وهل كانت اللعبة العقلية سوى بنتٍ من بنات الخيال؟ الخيالي الكبير **سعيد عقل**، يذهب إلى أن اثنين كانا

(3) **السياسة والحيلة عند العرب**، إعداد رنيه خِوّام، دار الساقي، ط 2، بيروت 1992.

يلعبان في كهف، قبل سبعة آلاف سنة، وأن ضوءَ قمرٍ، غير مربّع، كان يخترق الكهف ويستفز اللاعبَيْن؛ فما كان من أحدهما إلاّ أن أدَّعى، بخياله، أنه سيركب على ظهر القمر، ولكنَّ شريكه لم يصدِّقْه بخياله المقيَّد: الأول وصل في عصرنا إلى القمر، والآخر ما زال قابعاً في كهفه، لا يُصدِّقُ خيالَ الآخر. فأين الحقيقة؟ لقد تخيَّل أسلافُنا العربُ الشيءَ الكثير، حتى وُصموا بالنُّفاق؛ ومما تخيّلوا «بساط الريح»؛ إلاّ أنهم لم يركبوه، طائراً أو طيَّارة، إلاّ في حكايات «ألف ليلة وليلة»، فيما هم يركبون، اليوم، مع خيال غيرهم، الطائرات الأسرع من الصوت. فلماذا تخيّلنا ولم نسع إلى مزيد من الخيال لتحقيق أوهامنا أو أحلامنا؟ غادة السمّان، بأدبها، تدعو إلى انفجار خيالي عربي، وهي بذلك تلتقي، تبادعياً، مع سعيد عقل، السعيد بخياله، شيمة بوذا، السعيد بخياله المعبود!

وبعدما أوصلنا خيالنا إلى التقرّب التناسبي من صورة الإنسان المعاصر، دفعنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا الكائن الذي لا يزيد عمرُه الفردي عن نصف ثانية ضوئّية ـ كونية، يواصل بخياله ـ (بعد مليارات الأعوام من ظهور الحياة، وبعد ملايين السنين من ظهوره، وبعد عدَّة آلاف من الأعوام على ظهور ديانات الوحدة وأخلاقيّاتها، وبعد كل ما تقدّم وما تأخر من فلسفات وعلوم وآلات) البحثَ عن معرفة نفسه بخياله، ليكتشف مثلاً انه «كائن معقول في لا معقوليته»؟ وعلى عتبة القرن الحادي والشعرين نتساءَلَ: هل أنتجنا منطقاً وفلسفةً كافيَين لخيالنا، ولجعله يُصدِّق «أكاذيبَ» أي معطياتٍ لعبته التي يبتكرها يومياً وآنياً، ليأكل كل شيء، لعلّه يحاذرُ الموتَ أو الحتف (كما تخيّله المتنبّي مثلاً: يحاذرني حتْفي فإني متفه. . . .)؛ يحاذره ولا يأكله؟.

هل الإنسانُ لاعب خيالي صادق (ولكنّه كاذب بالنسبة إلى أي لاعب؟)، حضاري، مهذَّب، مدني ومتمدّن؟ أم أنّه وحشٌ آكل ـ هالك ـ مستهلك ـ، يبدّل قُفّازاته، أقنعته، ألعابه، بين تحوّل مسرحي وآخر؟

هذا الإنسان الذي نفلسفُ خياله، بخيالٍ آخر، هو كاتب، عارف/عاقل، عالِم، إعلامي، فاكر/ماكر، إلخ... لكنَّه خائف: إنه ضيفٌ غريبٌ في عالم متحوِّل، متآكل. قَلِقٌ على يومه، ميتٌ في غده. لا مستقبل له سوى (موته) بعد حياةٍ تمتلىءُ (وتفرغ) بالألعاب واللاعبين وآلات اللعب. لولا اللعب بالكذب - أو بالخيال - هل كانت الحياةُ ممكنةً؟ إن الخيال هو الذي يسوِّغُ للإنسان تحمّل معاناته، ويساعده على تحمّل ما يتحمّل من حَطَب الدُّنيا وحُطامها، بوحيٍ من «فسحة أمل» أو خيال، يخترعها بين موتٍ وموت، ليعالج بها يأسه الأمضى من أي انتحار أو حرب. إنه يلعب، «ينتحر» باللعب، بالأكل، بالعمل، وبالكذب يتخيلّ نفسه ضاحكاً من موته ومن موت سواه. الإنسان الخيالي أكبر قوّة وفرّها العقل لهذا الحيّ، المتحوّل بدوره، حتى ولو أقام في قمر المستحيل، الذي لعب معه شاعر عباسيّ مدهش:

كــلانــا نــاظــرٌ قَمَـراً، ولكــنْ رأيــتُ بعينهــا ورأتْ بعينــي □

البابُ الأول
منطقُ اللعبِ والكذب

«أنا أتخيل أنني ألعب؛
أنا آكلُ، أنا أحيا، أنا أحْبُ؛
أنا لا أموتُ، أنا أكذبُ، أنا ألعبُ بصدق؛
أنا أتخيّلُ أنني معقول».

□ اللامعقول

- «الصِّدقُ فريضةُ العقل على النفس».
- هل «العقيدة عقدة نفسية؟».

□ المعقول

□ مُدْخِل إلى فلسفة الخيال: ما منطق اللعب والكذب؟:

□ الخيالُ هو إمكانُ العقلِ، قدرتُه على الخلق. وهو الخلقُ ذاته. فما من خالقٍ إلاّ بخيال، ومن خيال، لا «من لا شيء» أو من «عدم». الخيال هو الشيء الذي يكون ولا يوصف، يخفى بقدْر ما يظهر، يُعقل ولا يُعقل.

في السحر أو الدين، يُحصر الخيالُ بساحرٍ أو نبيّ. في العلم، يُتاح الخيالُ لكل العلماء والمتعلمين، وبعدهم لكل النّاس. وسائطُ الإعلام أعلنت، في عصرنا، مولد عصر الإنسان الخيالي والمتخيِّل، الذي يتوازن وجودُه المخيولُ على كفتي اللعب والكذب، ويزُن فيه اللامعقول ـ المعقول، بميزان العقل، هذا **الخائل الأكبر** (Le Grand Imaginaire). في ملعب السحر ـ الدين، كان يُقيَّد اللاعبُ البشري بأوهامه، أوهام الساحر ـ المتنبىء بالذات. فكان يُقال للطامع بالدنيا: «. . . الطمعُ بالدين»؛ وللطامع بالدين أو بالسحر: «إعملْ لدنياك. . .». وهكذا، تظلُّ مسألة الطمع، لَغْواً، بلا معالجة. فهل كان الطمعُ ضرورةً إنسانية؟ وإذا كان كذلك، فمعناه أنَّ الإنسان هو أكبرُ آكلٍ في التاريخ، وهو آكل التاريخ، بمعنى أنه يمحو التاريخ دوماً وأبداً، تاريخه وتاريخ الآخرين، ليكتب له ولهم، سواه، يفرضه عليهم بقوة الآل (ومنه الآلة) أو الخيال.

تقوم فلسفةُ اللعب على سحر الآخر، على التلاعب بعقله أو بخياله. إن

الخيال هو فيضُ العقل، أو الفيّاض (الواقع + شيء آخر: الأنثى + الذهب، مثلاً)؛ وهو المستفيض في النظر إلى الأشياء والأشخاص، المتلاعب بمنطقها، حتى تفقده، فلا يبقى أمامنا سوى منطق اللعبة ذاتها. إن اللعب علاقة. والخيال هو علاقة الإنسان بمخيوله (الشيطان والذهب في فيلم طالب براغ)[1]. كان مجتمع السحر ـ الديني يُقنع الناس أنهم لا يملكون أجسادهم، وكان يُخيّل لهم وجودَهم وهماً في مكان، واقعاً (حقيقةً) في مكان آخر. كان اللعب على خيال مكانين وجنسين. أما المجتمع الاستهلاكي المعاصر فقد أقنعهم بأنهم لا يملكون أجسادهم إلاّ من خلال لعبة استهلاكها، لعبة استخدامها. فقام الخيالُ بدوره في نسج علاقة جديدة بين الخدمة والاستخدام. فإذا بالأكل (أو الاستهلاك في عصرنا) علاقة خدمة وعلى صعيد الجنسين، ابتكر الخيالُ الاستهلاكي جنساً ثالثاً، بين الذكر والأنثى، هو الخنثي (Androgyne) أو اللاجنس (Unisexe)، فإذا بذوات «الفروج» يلبسن ثيابَ وعادات ذوي السيوف. كانت اللعبة تقوم على «تكاثر البشر» فصارت تقوم على تكاثرهم (بالرغم من مالتيوس Malthus) وعلى تكاثر السلع. وهكذا، صارت اللعبة الجديدة امتحاناً خيالياً، وصار مجالها يتسّع على قدْر تحوّل كل شيء إلى آل (سراب)، آلة أو أداة. كان الآلُ مرفوعاً إلى فوق، إلى عالم آخر؛ فصار منصوباً هنا في فخ الأسواق والواجهات والمرابع والمقاصف. كان الناس يأكلون ليعيشوا، ولم يكن الأكلُ يُدعى استهلاكاً. كان مأدبة أو مائدة أو وليمة؛ فصار استهلاكاً، في مجتمع يقيم توازنه الجديد على السعادة والاستهلاك، على الهرب من الفقر (الفقر بوصفه علاقة حقيقية وتاريخية بين الناس. في عصرنا، يبني الناس وهم سعادتهم على وهم استهلاكهم أو تآكلهم. هل يملكون شيئاً في لعبة الاستهلاك المتمادي؟ أجسادهم مثلاً؟ في لعبة الحاضر ـ الغائب، كان

---

(1) جان بودريّار، المجتمع الاستهلاكي، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت 1995 (ص 252).

يُصان الجسد ويُحفظ، كان يأكل بطهرانيّةٍ معينة، يحظى في عالم آخر، بما لم يحظَ به في هذا العالم. كان يقوم التوازن على إخفاء الحاضر في سبيل الغائب؛ فصار يُقام على «تحرير الجسد» جسد الآخر لاستغلاله، لأكله، لاستهلاكه كجنسٍ ثالث، سمّاه اللغويون: **المحايد**. المحايدُ في اللغة، صالح لكل استخدام؛ في المجتمع، صالح لكل استغلال. التوازن ثلاثي دوماً، إلاّ أن هناك حداً يُخفى، لإكمال اللعبة القائمة على «اكتشاف رغبة الآخر في الانخداع»، على حد تعبير جان بودريّار (ص 173، وما بعدها). فهل يرغب الآخر في الانخداع حقاً، أم أن الحدَّ الخفيّ لمنطق اللعبة ذاتها، يقوم على توّهم «الآخر المخدوع»، توّهم أو تخيّل احتمال خداع الآخر؟ في فلسفتنا لا عقلَ يرغب في الانخداع؛ ولكنَّه قابل للخدعة، بقدْر ما هو صانع خدعة، على غرار «طابخ السمّ آكله». فاللعبة امتحان ومحنة، أخطرها لعبة خيال الذات بخيال الغير. مثاله أن هذه الكتابة، إذا كانت لغة كلام الناس، أي علاقة تباينية مع الآخرين، فإنّ الكلام هو لغة بمستوىً، ولَغْو بمستوى آخر (**لغو الكتابة**: حيث منطق اللعب يُحيل دوماً إلى التباين، هذا البيّن، الاختلاف بين الناس؛ وحيث منطقُ الكذب ينطلق من **اللعب بالغائب على الغائب**). سنتناول هذه المسألة بدّقة وتفصيل، في الفصل التالي.

إن منطق اللعب هـو الكذب على الآخر، باعتباره مخدوعاً، قابلاً للخداع والانخداع، هو تخيّل الذات فاعلةً، والآخر مفعولاً به. واللعب مع الآخر، يعني اللعب به من خلال إيهامه بتقديم **خدمة** له، هي في جوهرها، **خدعة**؛ غايتها جعله «يأكل الطُعم»، ويدفع الثمن على الصنّارة، كالسمكة المطاردة في بحر. ومثاله لعبة **التبرّج والملاكمة**: المرأة تتبرَّج لكي تحلو وتغدو أنثى (أحلى في الاستهلاك أو الامتلاك والاستغلال)، ويُفرض عليها «الجمال والتجميل»[2]

(2) المصدر السابق، ص 173.

كواجبين مُطلقين، فتتحول المرأة من لاعب نوعي (الحيوان جنس، الإنسان نوع) إلى **لاعبة جنسية**، جنسانية أو مُجنسنة، تَدْفَع دوماً بدوافع حساسية الأنثى (المرأة + الزّي + العطر + الذهب، إلخ...)، فلا تجد في المجتمع الذي يأكلها ويستغلها، سوى مركزها الجنسي (كعلاقة). علاقة مع الرجل الذي أنيط بموقع الملاكم ودوره ـ فيما يتعدّى الصدق والكذب ـ، وراح يلعب بقوّة جسده، كلاعب مُنتج (المقاول مثلاً، الذي يبني لعبته على **الحَدْس**، هذا الاسم الآخر للخيال القديم). إن فلسفة خيال اللاعبين يتعدّى منطق الصدق والكذب، ومع ذلك يُعيِّرُ خيال اللاعبين بمعايير: صدق، كذب، لا صدق ولا كذب (الصدق الأسود مقابل الكذب الأبيض).

في القسم الأول من هذا الباب، سنتناول استهلالاً إشكالية الكتابة ذاتها (**كتابة الخيال**[3] بوصفها صنعة وخدعة)، وتحديد المقصود بمنطق اللعب والكذب.

ثم سنعالج مسألة **الإنسان المُخيِّل**، من خمس زوايا: اللغْو؛ الزَّهو؛ اللّهو؛ السَّهْو؛ المحو.

في القسم الثاني، سننظر في إشكالية الإنسان اللاعب والإنسان الملعوب، في خمس فقرات.

---

(3) **يذهب هنري كوربان** (1903 - 1978) إلى الدلّ على موضع مواجهة بين الإبداع الروحي المحض وعدم الخلق الإلهي الحقيقي، ويرى في ذلك أثراً ومحلاً لدى البعض (مثل ابن سينا وابن عربي والسهروردي). يصدر عنهما الحنين إلى الله، بلا حدود وبلا قيود. **هذا الموضع للملاك في النَّفْس**، الملاك الذي يرى الله وجهاً لوجه، والذي ينظر، في مرآة بلا طلاء، إلى الإنسان والعالم، استكشفه هـ. كوربان وسمَّاه الدرهم الضائع أو المُختال (Imaginal) بخياله.

cf. **Dict. des Religions,** - P. solie, du biologique à l'Imaginal, dans **Science et Conscience, Les deux lectures de l'wnivers,** Paris, 1980.

أما البابُ الثاني، علم المعقول واللامعقول، فسوف ندرس فيه منطق اللعب والكذب، من خلال الجماعة، بوصفها ملاعب مُقيّدة. وهو يقع في 13 فقرة.

ونختم بمسألة الافتراص أو الانتهاز، أي سرعة الانتقال الخيالي من الأكل إلى العقل، ومن العقل إلى الأكل، كوجهين متعاقبين، متلازمين، للعبة الحيّ □.

القسم الأول
الإنسانُ والإنسانُ المُخيَّل

في فلسفة الخيال، لا في الطبيعة، تنبتُ القراءة والكتابة.
وهما تتلازمان عندنا؛ إلاّ أنَّ الكتابةَ لزوم داخلي:
حركة المكبوت نحو المكتوب. فيما القراءة(*) لزوم خارجي:
حركة المكتوب نحو المفهوم، اللامعقول والمعقول معاً □

(*) القراءة سماع تلاوة أم قراءة كتاب؟ انظر: كلود ليڤي ـ ستروس: النظر، السمع، القراءة، تعريب خ. أ. خ.، دار الطليعة، بيروت 1994.
وراجع: شوقي، أحمد: ديوان الشوقيّات، دار العودة بيروت، 1986.

I. الكتابةُ صنعة وخدعة

«الصادقون يتامى في مدينتنا. . .»(1)

☐ نوضح أنّ الصادقين يتامى في الكتابة، لأن هذه تتعدّى الصدق والكذب. إنها بنتُ خيال، لا بنتَ طبيعةٍ ولا بنات أخلاقيّة أخرى، سوى أخلاقيّة اللاعب بخياله وخيال الآخرين. ومع ذلك، أليسَ من غرائب الحقيقة الواحدة (المفترضة أنها حقيقة وأنها واحدة)، أن تحتمل في المجتمع الذي يأكلها، بمعاييره، موازينَ الصّدق والكذب؛ وأن تُراز برائز الحق والباطل، الصحيح والفاسد، المصيب والخاطىء؟ ثم إليسَ من عجائب التمويه (الإخفاء الخيالي بالماء، المخلوق منه كل شيء حيّ: إنما الناس سطور كُتبت، لكن بماء(2))، أن تكون الحقيقة ذاتها وهماً مرموزاً، مُفترضاً، مُخيَّلاً؟

إن هذا الإنسان الذي أنِسَ بنفسه، في مرآة خياله، فسمّاها إنساناً (إنس + إنس آخر)، وصار مثنىً بعلم أو بغير علم؛ ما كان ليمكنه أن يكونَ ما هو فيه، وما هو عليه، لولا قدرته اللامتناهية على تخيّل نفسه بنفسه، وإطلاق التسمياتِ على أجزاء جسده وكليّاته، كما على أجزاءِ الكون المحيط (UMWELT) والبعيد، الذي يظهر ويخفى، وعلى كليّاته (بوصفه غوامض لا معقولة إلاّ بكلٍ معقول إسمياً)، وتخيّل ذلك كله بمنزلة حقيقة الحقائق.

(1) سليمان العيسى، ديوان، دار الآداب، بيروت، 1980.

(2) جبران خليل جبران، الأعمال العربية، دار صادر، بيروت، 1961.

هذا الإنسان ما هو سوى مُزِّين خيالي، يُزِّين نفسه لنفسه ولسواه، ويُبرِّجُ الدنيا لتصبح أكثر دُنُواً من متناوله(*) واستهلاكه. إنه مزِّين تاريخ وكتابة وحضارات أو ثقافات. لكل حضارة أبراجها ومُبرِّجوها. برامجها ومبرمجوها في عصرنا. من تبرّج الجاهلية إلى تبرّج الإسلام، كان عقلُ العربي يدنو من الدُنيا بخيال. وكان اللعب على الخيال بخيال. فكان **الاعتقاد** (Méconnaissance) أو اللامعرفة الدقيقة. وفي هذا المساق اليمامي (نسبة إلى ملكة الخيال العربي: **زرقاء اليمامة**)، **اعتقد، فيما اعتقد، بأنّ الحياة مَخْيَلة**، يلعب فيها كاهنان عقليّان (شقٌ وسطيح)؛ حياةٌ وموت، يلعبان معاً في ملعب التحوّل اللامتناهي، الذي شاء ساحر أو كاهن أن يقيِّده بحروفه ورموزه، وأنْ يستنزله من غائبٍ على حاضر، ومن واعٍ على لا واعٍ، ومن أعقل على عاقل - وفيهِ من معقول على لا معقول. الحياة مَخيلة فوائض، قوي تنضح بما فيها على ما ليس فيها. هذه اللعبة سمَّاها حقيقة، وكتبها بوصفها **ما يتحقق**: فكأنها هي صورة الشيء، خَيْلته (IMAGE) أو خياله(*) (معقول اللامعقول). أي ما يمكن كَبْتُهُ للتمكّن من التقاطه بالكتابة. لكنّ «ما يتحقَّق» هو ما يتخيّله الناظرُ وما يفترضه قابلاً للتحقُّق في ملعبه هو، بالبرهانِ أو بالعيان، فيما هو تحقُّقٌ آخر في ملعب آخر. وفيما اللاعبُ الجبرائيلي (الإنسان الخيالي) في مستوى الاعتقاد يوحي لنفسه بنفسه ما يظنُّه واحداً ونهائياً، ويوحي لنفسه بنفسه في مستوى الانتقاد بأن وراء الواحد النهائي، كثرة لامتناهية، وأن وراءها آخر، مختلفاً ومخالفاً، يستوحيه أو يستوعيه، كأنه قرينٌ له، ظلٌّ أو صنيع.

مع الكتابة وُلد **الإنسانُ المُخيِّل**؛ صنع نفسه بنفسه، بعدما تبارت الطبيعةُ وما وراءها في صنعه هو الآدمي (مندغماً بالماء والتراب، حتى صار ثرىً وطيناً وبشراً سويّاً). فراح يلعب في ملعبه الخيالي ألاعيبَ المزّين الثقافي؛ فتوَسل

(*) هنا مقاربة لمعنى (المناولة).

(*) الأرجوان: رمز الخيال واللامعقول.

حفظَ الأصواتِ والألوان، وأسماءِ الأشياء كما تخيّلها، بوسائل عدّة: بالرَّقْش والنّقْش، بالرَّقْنِ والرَّقْمِ... إلى أنْ كانت الكتابة المصوَّرة، المؤبجدة أو الألفبائية، المرمَّزة بحروف وأرقام، وعلامات كتابة (Ponctuation)، كانت الغايةُ منْ وضعها نقْل حركات الخارج الذاتي إلى الذات الحالمة بالتخارج (على قاعدة سقراط: اعرفْ نفسك بنفسك): حركات الوصل والفصل، حركات التواصل والتفاصل والوَقْف، الاستفهام والاستعجاب، الحصْر والاستطراد، إلخ. لقد جَهَّز أسلافنا عدَّة الكتابة، في أطوار كثيرة، وكانت من صنعهم، إلاّ أن بعضهم أخطأ في نقضه لعبة الخيال ومبادئها الفلسفية، حين سمَّى هذه الحركات العلامات وقْفِيَةً أو وْقفاً بالمعنى الفلسفي اليوناني القديم (Epoché) - الإبوكي -، وليس بالمعنى الذي استرجعها فيه هوسيرل (HUSSERL) لحصْر الظهور واكتشاف جوهره المخفي. إن الحروف وعلاماتها هي عدَّةُ الخيالِ الكاتب، هي حركات كتابة الإنسان لنفسه وأشيائه، على قَدْر المُستطاع. وإن ما يحدّد «قَدْر المستطاع» هذا، هو خيال الإنسان، لا سواه. فالمستطاع يُحصر ولا يحصر بخيال. من هنا، كان خطأ مبدإ الوقت الوجودي/الظهوري. فلعبة الخيال هي التي تعرّي وتلبّس الأشياء؛ والكلمات آلات، يتوقَّف حراكها العقلي، على قوّة محرّكها الخيالي، الإنسان.

في القرن العشرين، عصْر الحداثة في كل شيء (حتى في تحديث سلفيات وأصوليّات ورجعيّات إذا شئتم التخيّل)، طوَّر المُزَيِّنُ الثقافي العالمي حفظَ ثقافته؛ فتوّسل حفظَ الأصوات كما هي في شريط (الشريط هو حقيقة الصوت، والأذن صارت عضو التحقق مما تسمع)؛ وتوّسل حفظ الخَيْلات (الصور المُصنَّعة) في أشرطة سينمائية وتلفزيونية (الفيلم Film هو حقيقة الشيء المحفوظ، بخيال، في صورة، تبقى مفارِقةً بعد زوال أساسها أو شيئها)؛ وذلك، بعد ما ذهب الإنسان الخيالي، بعيداً جداً، في حفظ الأشياء والأشخاص في نَصَمات (م. نَصمة Icône) وأصنام وأوثان وتماثيل، وفي لوحات وزخرفات. وهكذا، باتَ الإنسانُ يعيش في عالمين: عالم طبيعي،

مصنوع له كما يُقال؛ وعالم صنعي، صنعه بنفسه، من العالم الأول، وفي سياق استبدالي طويل. لقد ظنَّ الإنسان الخيالي أن حقيقة الشيء قابلة للاختصار والتخزين في الكلمات وصوَّرها وحدَها (هذه حدود فلسفة الخيال القديمة حتى ظهور الآلة المصوِّرة). فصار إنساناً تقليدياً، متخلّفاً بخياله، عندما ظهر الإنسانُ المكِّلُ لخياله بالآلة (هنا الانتقال من الآل إلى الآلة، ومن آلهة البشر، إلى البشر الآلهة)؛ الإنسان الحافظ، المزّين ذاته ودنياه ببدائع صنائعه أو تقنياته (ماذا نعرف اليوم: النفس وصورتها القديمة أم الفيلم الذي يعرضها؟). إن التقنة (Techné) كانت تسحر الفيلسوف اليوناني القديم، وهو يرى تحوّل الأشياء، فيتحول معها إلى ساحر ـ فيلسوف، يحاول بخياله المحدود أن يلتقط حركتها (كينما ـ سينما) وأن يفلسفها فيربطها بكواكب ونجوم (كما ربطها الشاعر العربي قبل الإسلام، بأوتاد؛ وظنَّ الورثة أن الأصالة تكمن في الحفاظ على هذه الأوتاد، دون أن يلحظوا، مثلاً، أن الكواكب منفلتة، وأن لا شيء يرصدها سوى خيال منفلت مثلها). كان المتفلسف العتيق يغذّي خياله (لا معقوله/المعقول) من آلاتِ نظره وتبّصره المحدودين، وكان يحرّك آلاته الخيالية والتقنية بمقتضى منظومته الخيالية أو الخَيْلانيّة(*): القوّة العاملة بالخيال □.

[2]

□ ها نحنُ نضعُ كتاباً في فلسفة الخيال، فلسفة إبداع الإنسان عالمه النفعي، اللامعقول في زاوية الإنسان الطبعي، الفطري، الأقل خيالاً، والأكثر عبادةً لما يعتقده معقولاً. ونسعى إلى جعله كتاباً في فلسفة اللعبة، في منطقها (اللعب/ الكذب) وعلمها (المعقول/ اللامعقول)، وغاياتها (الأكل أو الاستهلاك، مقابل الخوف من الإملاق والجوع، والفقر، كعلاقات توازن اجتماعي ـ حيث الشيطان نفسه يرمز إلى إفقار النّاس، والله يرمز إلى غناهم أو إغنائهم).

(*) Imagisme (من إبتكارنا).

هذا الكتابُ خطابٌ في خيال الإنسان العشريني، الذاهب بقوّة إلى القرن الحادي والعشرين، بعقليّتين متناقضتين: عقليّة ما قبل الحداثة وفلسفتها، وعقليّة ما بعد الحداثة (**خيال ما بعد الخيال**)، وفلسفتها التي أسمِيّها **فلسفة الإنسان الخَيْلاني** (Imagiste)، بعد فلسفة العقلاني. **إنها فلسفةُ خيال الخيال**. فما موقع **الإنساني الحينوني** (Actualiste Actualisé) في هذه اللعبة المضاعفة؟ وأين تقع حقيقةُ حينونته (Actualisation Actualité) المخيولة، بعدما تفلت من توازن مجتمع الفلسفة العتيقة: **الكينونة** (Être) **والدينونة** (JUGEMENT)؟ إن الخيال هو إبداع العقل وفعله؛ والكذب وهمُ الصّدق. فالخيال لاعبٌ بكل شيء؛ هو المُعيِّر والمُغيِّر. الخيلاني هو اللاعب؛ والكذب، مثل الصدق، من آلات اللعبة، أو من قيود الملعب الخيالي، الفردي والجماعي. هنا نلعب بخيال، نكتب فيما يتعدّى الصدق والكذب. نكتب، بكل (جسارة)، لأجل الكتابة. لأن الكتابة صنعة بذاتها، لا هدف لها سوى نفسها. القارىء يقع في الخدعة. الكاتبُ يصنع مكتوبه أو كتابه. وفي خياله قارىء، غير محدّد ولا مبرمج. في القراءة، يُبرمج القارىء نفسه مع ما يقرأ، مثلما يبرمج المشاهِدُ نفسه مع لعبة المشاهدة. فما معنى أن يقول القارىء للكاتب: **هل تستطيع الإمتناع عن الكذب وأنتَ تبحث في منطق اللعب والكذب؟** الكاتب **مُخبر خيالي**، يكتب أخبارَه بما فيها من واقع مُخيَّل، ومن حدود مجتمعه العالمي؛ ويُقدّم النَّصَ كلعبة احتمالات، فيما الكذب نتاج اللعبة المقيَّدة بتوازنات أخلاقية، دينية، علميّة. **الكتابُ ابنُ خيال**. المكتوب يُقرأ بخيال آخر. أما تناسب الصدق/ الكذب في الواقع، وفي المكتوب/ المقروء، **فيُحيل إلى مرجعية المعنى/ اللامعنى**(3) **بلا كذب = بلا معنى، إذْ الصدق في خيال القارىء هو المعنى، فيما الكتابة معنىً ولا معنىً في آن**). إن الصدق مرادف في خيالنا للمعنى(وإن الكذب، في مقابله، هو حجة للنجاة من المعنى أو المعقول: «إذا

---

(3) Maurice MERLEAU - PONTY, Sens et Non - Sens, Éd. Nagel, Paris, 1966.

كان الكذب حجَّة» أو ذريعة، فإن الصّدق منجاة، أو «**سفينة النجاة**» في اللغو الفلسفي السّحري العقيم). والحال، فإنَّ خيال العقل **شاطر**، يشطر كل شيء، يثنيّه، يجعله زوجين، فَلْقَةً، توأماً، أحدَ إثنين: الكذب هو قرين الصدق، ظلّه أو خياله، لكي يأنسَ الإنسان في استهلاك خياله، ويستمتع بمتخيّلاته؛ وهما ينتميان معاً إلى نظام معرفي واحد: **نظام الخيال الإنساني**، المزين الثقافي والعلمي، وريث المزيَّن السحري/الديني. إن كل شيء يحيا، يُحرِّك، يُمات بخيال. الخيال مثل الإنسان، يظهر ويخفى؛ كأنه هو نفسه، التي علَّقها أفلاطون بعوالم أخرى، لكي تثبت على حال. فهل ثبتت؟.

حين نكتب، ماذا نعني وماذا لا نعني؟ ماذا نكشفُ وماذا نخفي؟ ماذا نكبتُ خارج الكتابة، وماذا نصنِّع؟ ما الذي ننتجُهُ زينةً باهرةً/ساحرةً، خَيْلةً أو خَيْلولةً قاهرة لما هو آخر فينا وفي خارجنا؟ ما الذي نُزيِّنه لأنفسنا، مَكْراً وفِكْراً، مخاتلةً ومخادعة، حتى لا نكون نحنُ كما نحن، ولا تكون الطبيعةُ، الأشياءُ، الجماعاتُ كما هي؟ إننا نكتب الواقع، بخيالٍ، لولاه لما أمكنَ وصْلُ شيء بشيء، ولا حراكُ الخَيْلاتِ وتسلسلها كمنظومة كتابية، أو صورية، أو تمثليّة، وفي الآن عينه، نكتبُ المخيول بواقعٍ، كأننا في **مألفة** (Sythèse) دائمة، خادعة/منخدعة، أو في إيلافٍ (Communalisation) لما نحبُّ، وفي حالة إتلافٍ لما نكرَهُ؛ فنستهلك ما يلزم، ونُهلِكُ ما لا يلزم، نُحيله إلى هامشٍ أو نفايةِ حضارة. وبين ما نكتب وما لا نكتب، نجدُنا نُكاتِبُ، بخيالنا آخرين مستورين، نفترضهم قراءنا، زبائننا الاستهلاكيين في سوق المكاتبات. الكتابة **مكاتبة**، تُحدِّد الأسواقُ والجماهيرُ والإعلاناتُ، مصيرَها أو موقعَها: في بيتِ الحضارات أو في مستوعبات النفايات. الموقع يتحدَّد، في خيالنا، بما نكتب وبما نكبُتُ؛ يتحدّد بوظيفة الكاتب، بصنعته، ويتمأسسُ دورُه من خلال وسائل النشر والإعلام والإعلان. الكاتب، مثل القارىء، إنسانُ خيالٍ: مملكته الخدعة، فسحتُه الرَّهافة، غايته الإجادة في الإدهاش.

لا أحد يرغب في رؤية الأشياء كما هي ـ لا الكاتب ولا القارىء ـ، ولا مطابقة بين قراءة وكتابة، إلاّ بقدّر ما تتطابق الخيالات البشرية، وهذا من المحالات، لأن «**الأشياء كما هي**»[4] غير موجودة أصلاً، ولن توجد أبداً، إلاّ في عقل الكاتب، عقل الخيال الذي يستعين بكلماتٍ هي بذاتها عالم، لها معاجمُها وقواعدها وألعابها الأسلوبية. إن الأشياء تُلتقط بخيال، وهي تجري، تتحوّل، ولا تثبت على حال. الأشياءُ غيرُ قارّة، وكذلك الكلمات والرموز التي تستعمل للتعبير عنها. حتى فكرة **القارّة** (Le Continent)، بكل معانيها، هي توهيم أو ترميز. وفي الكتابة، نقاربُ الأشياءَ والأشخاص في **لحظات** جريان وسيلان. وكلٌّ من يكتب ـ الشاعر، الساحر، المتنبيء، المفكر، العالم إلخ. ـ «**يقول ما لا يفعل**»، لأن الأشياءَ التي نقولها بالكتابة أو بالكلام، إنما **نقولها ولا نفعلها** (**هي تفعلُ ذاتها**)، (**هي الفاعلة نفسها**) (**هي المنفعلة بنفسها وبنا**)، حين نلامسها، نعاشرها، نأكلها، نواصلها، نواجدُها (**نبادلها الوجد**، بمعنى **التواجد**: التفاعل الوجداني في وجودنا الحميم ـ تجانسنا أو تجنسنا المتبادل ـ لا بمعنى المعجم ـ **تاج العروس**، مثلاً: «**إظهار الحزن أو الطرب كذباً**»). ولأنَّ الأشخاصَ الذين نكتبهم أو نكاتبهم، إنما نتخيّلهم من واقعنا وواقعهم معاً، ولا نقعُ عليهم كما هم في واقعهم ـ والواقع بعينه هو حركاتٌ نسبّية ومتحوّلة ـ، بل نأخذ من ذاتنا ومنهم عيناتٍ Échantillons) أو شذرات ذاهبة (**لحظات هاربة**، عند غادة السمّان) بعضها يكونُ ذَهَباً وبعضها يكون نفايةَ استهلاكٍ حضاري.

نعم، كل الكتّاب والفلاسفة والعلماء والشعراء يقولون ما لا يفعلون، لسبب منطقي بسيط هو أن منطق القول غير منطق الفعل؛ ولأن لعبة الكتابة غير لعبة إنتاج الشيء ـ إنها إنتاجه برموز وإشارات. وإن دأبَ الكتّاب أو أدبهم هو القول، قول الشيء/الشخص، لا فعله. ولذا هم حقاً مشرّدون ﴿... في كل

---

(4) انظر مثلاً: ميشال فوكو: **الكلمات والأشياء**، معهد الإنماء القومي، بيروت، 1987.
cf. M.Foucault: **Les Mots et Les Choses**; éd Gallimard, Paris, 1965.

واد يهيمون﴾[5]، لأن «الحقيقة» التي يسعون إليها بالخيال، هي أصلاً وهمٌ غيرُ قارٍّ فيهم ولا في أشيائهم. وحدَها اللا كتابة تدّعي «القرارَ» تدَّعي قاريّة الأشياء والأفكار والأفعال؛ وهي بذاتها، أصلاً، خارج المقول والمكتوب ـ كتوصيفٍ وتعريفٍ وتوليف. وبما أن اللاكتابة هي القاعدة في محو الحضارات، وتحويل المسكوتات إلى محرَّمات أو معبودات، فإن الكتابة، كتابة أيِّ شيء، هي عمليّة عقلية ـ خياليّة، إبداعيّة، تعني محو الشيء والسعي إلى كتابته بطريقة مختلفة عن واقعه ـ كما وقع تماماً ـ؛ فيأتي المكتوبُ شيئاً آخر، غير المُخبَر عنه. في المكتوب شيء مسكوت عنه. شيء مكبوت. فما حالُ الواقع غير المكتوب؟ لقد جاء الإسلامُ القرآنيّ بـ‍ـقول جديد، قوامه جَبُّ ما قبله، أي محو سواه. مما جعل الشيخ عبد الله العلايلي يتساءَل في جريدة **النهار**، 1994) عمّا إذا كان الإسلام ديناً؟ ويجيب: إنه «مألفة أديان»، بمعنى أنه «في الآفاق»، توليفُ معتقدات أو كتابات، من إبراهيم الخليل (خل + إيل) حتى محمّد بن عبد الله، عليهم السّلام! ولكنَّ شأنَ الكتابة جعل آخرين[6] يفرِّقونَ بين كتابة وكتاب، وبين الكتاب والقرآن: فهذا الأخير هو كتابٌ لنبيّ أو من نبيّ؛ ولكنّه حين يغدو مصحفاً (Ouvrage) بين يدي قارىء، إنما ينقلب كتاباً مقروءاً (Ouevre) ولو بامتياز (أم الكتاب، رائعة: Chef d'Œuvre). وبينما يقرأ القارىءُ، تتكشَّف له حِرْفة الكتابة بوجهيها: الصَّنْعة والخدعة.

إن الكتابةَ صناعة صانع، وليست معطىً طبيعياً، ولا تعبيراً عن أغراضٍ (Objets) قارَّة في مكان، ولو إلى حين. الكتابة هي زَمَكان (Espace - Temps)، فطرة وطفرة؛ والكاتبُ هو الذي يكتب كلما أتى عليه حينٌ من الدّهر، يكتب

---

(5) القرآن الكريم، 225/26.

(6) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دار الأهالي، دمشق، ط 4، 1992/1 (طبعة خامسة منتقحة). وقد ذهب الفيروز آبادي (بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز) إلى إحصاء كلمات القرآن (17. 437) وحروفه (323. 677). ولم ينتبه م. شحرور إلى معنى (المصحف).

بخياله هو. مهنته هي صنع الخيال، معقولاً ـ لامعقولاً؛ فهو يقولُ في الكتابة أشياءَ الكتابة، وهي غير الأشياء العينيّة، المقولة أو المكتوبة. هناك عالمان لا يجوز الخلط بينهما: **عالم الأشياء ـ الأشخاص** بعينه ومجراه، **وعالم الكتابة عن أشياء ـ أشخاص** في حين من الدهر، وفي مكانٍ ما، مُزمَّنٍ لأجل. لقد كان شعراءُ ما قبل الإسلام يقولون ما لا يفعلون؛ وكان الأميزُ في شعرهم، يُستودَعُ في كتابة، يُحفظ أو يُقدْس (التقديس حِفْظ وإعلاء: **لوح محفوظ**)، ثم يُعلَّق في معلّقاتٍ على أستارِ كعبةٍ جامعة للمأثور التاريخي العربي، في مدينة مُقدَّسة، أقلّه منذ أعلنها كذلك قصيّ، **جامع العرب**. وفي الإسلام وكتابه الكريم: ما الذي تغيَّر؟ لا شيء. فالكتابةَ، بأصلها وفصلها، ظلّت كما هي: وظيفتها البنيوية هي أن تقول وأن تكتب ما لا تفعل، ما لا ترى، ما لا تسمع، وما لا يكون، وما لا يُعقل، إلاّ بنسبة خيالية. الذي تغيّر هو **المشروع الخيالي**، هو **الخائل** (Imaginaire)، الذي صار شريعة جبرائيلية، وصار معياراً لسلوك كتابيّ، وقدّم للمسلمين ملعباً فكرياً مُسَوّراً أو مقيّداً.

بين الشيء والكتابة، لا جامعَ مشتركاً سوى الخيال. والذي لا يتخيَّل لا يكتب. حتى الإخباريين، لو لم يتخيّلوا ما تخيّلوا من حوادث مهّمة ومن ضرورة حفظها، لما دوّنوها في كتاب، ولما كان تدوين وكتابة. لذا كان الكتَّابُ، دوماً، غرباءَ حضارات، يتامى ثقافات، بقدْر ما كانوا سدنَتها وحفظَتَها في كلمات، بعيداً من النوافل والتوافه والنفايات التي تستهلكها نوابت المجتمع، المحتاجة إلى خيال □.

[3]

■ هل الكتابةُ مهنة مقدّسة، دينية بمعاني الطقوس الخاصة؟:

إنها مهنة الخيال اليمامي، المنتسب، عندنا، إلى سلالة زرقاء اليمامة، تلك المرأة العربية الساحرة التي كانت ترى بعينيها، ما لم يكن يراه آخرون في

قبيلتها. وسواءٌ أكانت زرقاءُ نفسها وهْماً روائياً أم كانت امرأة عينيّة تاريخية، فإن الأمر لن يتبدَّل. لأنَّ الخيال محكُّ العقلِ كيفما وقع[7]، ولأن عُمْرَ الإنسان العاقل مصنعُ خَيْلات: العُمْرُ وراء باب الزمان، يفتحه الخيال ويغلقه، بمفتاح عقلٍ يتصالح تارة مع الواقع، ويتعادى تارة، وبلا هوادة، مع نفسه ومع سواه. فهو في محنة شكٍ ونقد لما يقع عليه.

ومن زرقاء اليمامة إلى هرمس اليوناني (HERMÈS) أو إمحوتب المصري، أو لقمان الحكيم، وكل عرَّافة العرب وكهنتهم وسدنتهم، يتأنّقُ الكاتب ويتألّق بين ذاته وبين الناس، كأنه خيالهم في عصرهم، معناهم في آفاقهم، الذاهبُ دوماً من القارّ الوضعي إلى الحائم بلا قرار اللامتعين: Indeterminé)، واللامتشكل (Informel)؛ من المعطى الحسّي (**كهف أفلاطون، مثلاً**) إلى اللامعطى، اللامرئي على «**محكّ النَّظر**»[8]؛ القدسيّ حين يُكتب. بهذا المعنى، الكاتب القديم والحديث هو **حالم قداسات، فحتى «النفايات»** يزّينها للمستهلك (القارىء أو المُشاهد): فتكون لوحة (**رائعة!** وهي لم تكن كذلك في واقع مُعاش) أو أغنيةً، أو سوى ذلك. بالخيال الذي يربط المعقول

(7) يُنسب إلى الإمام علي بن أبي طالب، قوله: «لا أبالي إن وقع الموتُ عليَّ، أم وقعت عليه». فبماذا يبالي المرءُ وهو يبلى؟ [يقول كمال جنبلاط في فرح:

«أمـــوتُ ولا أمـــوت، فــــلا أبــــالــــي
فهــــذا العمْــــرُ مــــن صنــــع الخيــــال»

ويقول زين شعيب في تقديم ديوانه:

«الناس صورة وسينما وشاشة
أفلام عم تركض ورا أفلام».

(8) جاء في محك النظر للغزالي (دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994): والمرتبة «الرابعة تأليف رقوم تُدرك بحاسة البصر دالّة على اللفظ، وهي الكتابة؛ والكتابة تَبعُ اللفظ إذْ تدلُّ عليه؛ واللفظُ تَبعُ العلم إذْ يدل عليه؛ والعلم تبعُ المعلوم، إذْ يطابقه ويوافقه» (ص ص: 145-146).

واللامعقول، ويلعبُ بين عقل وعقل، أو بين شيء ولا شيء (كالعلم) تكون الكتابة صنعة رائعة. وبقدْر روعتها تكون خادعة. وفي الآن عينه، تكونُ أسطورة نفسها بنفسها، بل تكون أم الأساطير كلها، مرجعية رمزية خيالية، قبل عصر المعلوماتية (أو الإعلامياء عند سعيد عقل Informatique)، من الإعلام المقرؤ والمرئي والمسموع، إلى عصر عِلْم الإعلام وأخاديعه التليماتيكية. فما المعلوماتية المحسوبة والمرتَّبة سوى بعضٍ جديد من النظام المعرفي الإنساني عينه: معرفة الأشياء بخيال عند الكتّاب والفنانين، وبفرضيَات عند العلماء، وبإيحاءات عند السّحرة، وبوحي عند الأنبياء. والأغرب هو أن توضع مناهج وبرامج للخيال ذاته، مثل خرافة «منهجيّات البحث وفرضيّاته»!.

ليست الكتابةُ فعل شيء، لسبب بسيط هو أن فعل كَتَب، هو غير فعل عمل. والحال، فما معنى كَتَبَ؟ وما معنى أخذ الكتابة أو الكتابَ بقوّةٍ؟ وممن أخذه، ولمن؟

إن الكتابة هي نقلُ الأشياء، بالكلمات والعبارات، بالحروف والأرقام والأشكال، إلى منظومة رموز وإشارات أو علامات (Signes) متفّق عليها عموماً، ومختلف فيها أحياناً. وترميز الأشياء بخيال هو غير فعل الأشياء وإنتاجها: الترميز قدسي، التفعيل دنيوي، يومي، طبيعي. ناهيك بأن الترميز هو فعل قوّة عقل يتخيّل، يأخذ الأشياء بقوّة خيالية، ويقدّمها إلى قوة خيالية: عقل خيالي، يسرح في الآفاق، وفي آفاق الآفاق: «خلف الرأس، أرسم اللامتناهي»، كان يقول ڤان غوغ (VAN GOGH). وخلف الشيء، نكتب اللامعلوم، اللامقول، اللامتحقق، ونقلب اللامعقولَ معقولاً. فأين الحقيقةُ: أهي في الشيء أم في خَيْلته أو في ظلّه؟ الكتابة هي فن تعيين اللامتعيّن. والكاتبُ مُخيِّل أشياء، لا صانع أشياء. ولأنه كذلك، لا بدّ له من هيام في كل وادٍ، وفي كل فجٍّ عميق، حتى يرى ما لا يُرى، ويسمع ما لا يُسمع، ويكتب ما لم يكتب. وإلاّ، فلمَ الكتابة؟

في الكتابة العربية المعاصرة، كثيرٌ هو التخليط بين «تكرار المكتوب» وكتابة ما لم يُكتب بعد، فيما الأشياءُ المكتوب عنها تكون قد تحوّلت أو زالت. وهذا يستدعي إعادة توظيف للكتابة، لتكونَ فصْلاً ناقداً بين ما هو مكتوب في عصْرنا بروحه، وما هو مكتوب بغبارِ موروثٍ أو منسوخ.

الكتابة صنعة الروّعة والخدعة: هي صنعة خيالية شريفة (NOBLE) حين تمسُّ العصر في روحه أو معناه أو لامعناه، وتعبرٌ عنه بقوّة؛ وهي صنعة مَوْتيّة، خادعة، تُزوِّر علمَ الخيال، حين تنقله إلى عصرنا بغبار عصْر آخر، مكانُه الحفظ والصّون في ذاكرة أو متحف ـ وهذا لا يُقلّل مما كان له من قيمة ـ، وتحاول أن ترى به ما لم يعد كائناً، وأن تدّعي أن ذلك حقٌ وحقيقة. فيما الكتابة استعمال خلّاق، يُحيي ويُميت. إن الكتابة الغُبارية هي، في فلسفتنا، أصلُ الدّاء الأصوليّ في كل عصْر، وفي كل مِصْر. ألا نرى أن من أروع الأساطير هذا الضحك (أو هذا الكذب) من الذقون (أي من الأفهام والعقول يُقال في اللغة العربية الحيّة: **الضحك على الذقون**، فلماذا نكذب ونكتب الضحك من الذقون، كما جاء في معاجم دارسة؟). لأن الكاتب التجميعي هو مثل بئر ترابية لا نبع فيها، تُضاف إليها أمطار شتائية، إذا أمطرت. فنراه يهيم في أسطورة تأويل أو تأصيل ما لم يعد موجوداً، ثم يهيم في الاختلاف القديم فيه، وفاءً لذكرى خيالاتٍ كانت موظّفة في عَصْرٍ هو نفسه لم يعد موجوداً. هل الأصولية والكتابة الإبداعية نقيضتان؟ نعم. لأن الأولى تدّعي بالكتابة أنها «تفعل ما لا تقول»، ولأن الثانية تدّعي، بالخيال، أنها «تقول ما لا تفعل» ـ وهي لا تفعل فعلاً آخر سوى الكتابة ذاتها. إن الأصوليّة في الكتابة هي سياسة وغواية سلطانية، لا هواية معرفيّة. إنها تحلم بالخروج من تاريخنا الحيّ، إلى ما قبله في حال التقليد، وإلى ما بعده في حال التجديد (وانتظار الغائب، لتأتي معه، وبالقوّة، بكتاب «شديد»، لتفرضَ به على عالم ليس عالمه، فردوساً أرضياً ـ لم يكن هو نفسه سوى واحد من أبناءِ خيال الماضي...). وفي الماضي، بين

قرّاء الإسلام البِكْر وخوارجه، كان مقتل أول كاتب إسلامي في الكوفة، بعد حروب خلافيّة، لا معنى لها سوى رغبة الاستقرار في السلطة بقوّة الاعتقاد التي تحمل سيوفاً. الكاتبُ القتيل هو علي بن أبي طالب، من كبار القرّاء/ الكتّاب، وما زال نسله من الكتّاب يُقتلون حين لا يكونون كتّابَ سلطة أو سلاطين. هنا يتّرجع صدى تراجيديا الكتابة، مأساة القول المختلف، الصَّوْت الآخر[8]، المستقلّ حُكْماً، غير المرتهن لسيف سلطان يقتل، ولا يكتبُ إلاّ دماً. حتى «مدينة العلم» في الكوفة، التي كان عليٌّ بابها، صارت أثراً بعد عَيْن. إلاّ أن عين الكاتب لا تترك الأثرَ الحيَّ، المتجدّد في كل عصر.

لماذا دُمِّرت الكوفة[9]، عاصمةُ كاتبٍ وخلافة كتابة؟ ثم على غرارها، وفي عصرنا، لماذا جرت محاولة تدمير بيروت، عاصمة الكتابة العربية الحرَّة، في النصف الثاني من القرن العشرين، فيما يجري تهويد فلسطين وتغريب قدسها الشريف؟ لأنَّ الكتابةَ، هذا التاريخ الآخر ـ أو ما فوق التاريخ ـ هي هذا الخيال العقلي، المفارِق، المتعالي، الذي يصعب استهلاكه، بدون طرده، أو مطاردته واصطياده وقتله ـ تحويله إلى شيء ميت، إلى آلة، إلى غَرَضٍ هَلوك، قابل للاستهلاك، للاستملاك وللاستغلال.

في سوق الكتابة تتبارى الكتب، وتزداد في العالم العربي «الكراكيبُ» على حساب الروائع والأصايل من أمَّاتِ الكتب. ويأخذ المجتمع الاستهلاكي، مجتمع الآكلين بعضهم، الذين يفعلون ما لا يقولون، وخصوصاً ما لا يقوله كتّابهم المتحرّرون، بالبقية الباقية من فعل الكتابة وصنعتها الجليلة، كما لو كان العرب في آخر القرن العشرين، أمام «صفِّين ثقافية» جديدة، يُغلّفها ليلُ هريرِ فكريّ آخر.

---

(8) عنوان مجموعتنا الشعرية الأولى، الصادرة عام 1963، عن دار المكتبة العصرية، بيروت، مع كلمة لأدونيس.

(9) هشام جعيط، الكوفة، دار الطليعة، بيروت، 1993.

وفي سياق الكاتب ـ الخليفة، القتيل في الكوفة بشفرة مسمّمة من أسياف الخوارج، حاول كتّابٌ أن يكتبوا «في الآفاق»: من عبد الله بن المقفّع في رائعته **كليلة ودمنة**[10]، إلى الإمام جعفر الصادق، والحسين بن منصور الحلّاج (الكاتب المصلوب) ويحيى شهاب الدين السهروردي في **غربته الغربية** (راجع **مجلة شعر**، 1964، وصولاً إلى أسرى الكتابة العربية في أيامنا؛ **وكوفئوا** سجناً وتشريداً وقتلاً ـ كأنهم **كوفة ثقافية** مستمرّة! فمن أين تكون للعرب حضارة وثقافة وكتابة معاصرة، وهذا شأن حكّامهم مع الكتّاب والكتب، ومع عامّة الناس المحرومة بخيالها من قراءة المكتوب الجديد؟

[4]

□ **من سجن الكتابة العربية الكبير**، يحاول كتّابٌ أن يفتكروا بحال العرب وعروبتهم وإسلامهم وأنظمتهم، إلخ. بشيء من خيال مبدع، ومن رؤية المسكوتِ عنه أو المكبوت، فيما تنحدرُ الكتابةُ ذاتها إلى **تهمة**؛ وهي في واقعها التاريخي مهنة صحيحة، **مهنة صنع الحضور في العالم**، صنعه بالتفكير فيه كما يجري ويتحوّل، لا كما هو قارّ ومقرّر ـ بقرار «كريم»، **مرسوم في عقلية سجّاني الحضارة العربية المعاصرة. وهنا نستأذن الإمام الصادق، لنقول: كتّابكم ـ مثل أولادكم ـ هم أسراكم؛ فكّوا أسراكم!**.

والأولى أن يبدأ الكتّاب أنفسهم بفك أسرهم، فلا يقيّدهم قيدُ المال، ولا قيدُ الحياة، حين يفوتُهم قيدُ السجن أو السلطة ـ المقبرة. إن الكتابة صنعة خيالية ـ عقلية، مضادة للتسلط؛ وهي بذاتها صنعة التحرير والخروج على القارّ، المألوف والمُقرَّر بتفاهة. وإن الكاتبَ حين لا يأسرُه أسرٌ، ولا يغمره غُمْرٌ، إنما يقضي بين العقول بخيال جديد، ويخرجها من واقع متروك، واقع

---

(10) Melhem CHOKR, **Zandaqa et Zindiqs en Islam au second siècle de l'Hégire;** Institut Français de Damas, Damas 1993.

مملوك بالقوّة المسلّحة؛ لكنّه مُفترَس أيضاً في كل سوق، وممنوع من الكلام.

والأغربُ هو أن هذا «**الممنوع من الكلام**»، وتالياً من الكتابة، يُراد له، اليوم وغداً، أن يقارع الغربَ الناطق، بـ «**كتيبة خرساء**» ـ كما قال أبو العلاء المعرّي ـ؛ وأن ينازل «**إسرائيل**» بعد تطبيع أو تطابع سياسي كريه؛ حاملاً بهذه الثقافة العربية الخرساء، أوزار أنظمة ونكساتها السياسية والعسكرية والماليّة. **فهل هذا إنصاف؟ وهل يُرتجى فلاحٌ لأقلام مكسورة، هناك حيث تحكم سيوف مكسورة؟**

مع ذلك، لم يبقَ في المنازلة الآتية سوى الكتابة العربية: منها تكونُ انطلاقة، بخيالٍ، إلى غدٍ آخر؛ وعليها يتوقّفُ مستقبل أمّة كبرى، سجينة في دويلاتٍ وسياسات تعوزها حرية القرار والاستقلال.

فهل تستطيع ثقافتنا الراهنة أن تتحمل كلّ هذه الأوزار، فيما الكتّاب العرب يرون أقلامهم تكسّرُ نفسها بما تجتّر، حين لا يجرأون هم أنفسهم على تكسيرها في وجه سلاطين الإمّحاء والغُبار السياسي؟ □.

II. منطق اللعب والكذب

قال محمد رضا الشبيبي:

«واقسمْ إذا كنتَ القوي الجَلْد واحنثْ في القَسَمْ
فلأنتَ أصدقُ مَنْ مشى في الخَافقين على قَدَمْ»

[1]

□ في عصرنا، كما في كل عصر، تسعى القوى المهيمنة، التليدة أو الطريفة، الأصوليّة أو الليبرالية، إلى هندسة العالم وخياله العقلي، على توازنات أسطورية كبرى. ففي العصر الوسيط بنتْ المجتمعات الأوروبية الغربية توازنها المركزي على «**أسطورة الله والشيطان**»(1). ثم بعد غزو أميركا عام **1492** وطرد آخر عربي من غرناطة، وفي سياق «فلسفة التنوير» أو الأنوار وما تبعها من ثورات فكرية فردية (**أنا أفكّر**.... الديكارتي) ومنهجيات منطقية، وثورات علمية، صناعية ـ تقنية وسياسية (**1789**، وإعلان حقوق الفرد/ الإنسان)، بنى الغربُ الكاثوليكي ـ البروتستانتي توازنه الجديد على لعبة الأنا ـ الآخر(2) ـ الأنا الذي يأكلُ الآخر، يستهلكه أو يهلكه بالتجارة والنساء، كما فعل الأوروبيّون مع

---

(1) راجع **المجتمع الاستهلاكي**، لجان بودريّار، مصدر سابق.

(2) انظر روجيه كايوا: **الألعاب والبشر**: cf. Roger CAILLOIS, **Les Jeux et les Hommmes**.

الخلفاء العباسيين (كما ذكر دومينيك شفالييه، **في العرب والإسلام وأوروبا**، منشورات مؤسسة الحريري الثقافية، بيروت 1994، ترجمة منير إسماعيل)، حين لا يكفي إهلاكه بالحرب. لقد هندسَ الغربُ الرأسمالي نفسه على خرافة الحضارة والبداوة أو البدائيّة، وجعل نفسه وصيّاً على العالم بحقٍ «إلهي» مُضْمَر، ثم بحق آليّ مُعلن، أسماه «حق الإنسان»، بعدما أخفقَ في فرْض نفسه باسم «الحق الديني». إن الغرب العقلاني الخيالي هو أكبر منتج أصوليّات في داخله وخارجه، داخل فلسفته التنويرية، وفي ما أسماه الجنوب العالمي أو العالم الثالث (راجع تعريبنا لكتاب جورج قرم: **الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة**، دار الطليعة، 1993).

لعل أكبرَ أصولية سياسية أنتجها النظام الرأسمالي (اليهودي ـ البروتستانتي والكاثوليكي، الذي تبّنى اليهودية بقدْر ما صار رأسمالياً ـ ملاحظة ماركس، في أعماله) من رحم الغرب الآلي، هي الأصولية الماركسيّة (الآخذة في الابتعاد عن ماركس نفسه) والمتحوّلة إلى أصولية أحزاب ديكتاتورية تدَّعي انتماءً طقسياً إلى كارل ماركس الذي أُهمل درسه ونقدُه الفلسفي في نصوصه؛ وجرى على هذا الادعّاء الشعائري تبني توازنِ عالمِ أسطوري: «**ديكتاتورية الجوعى**» أو البروليتاريا، في مقابل «**ديكتاتورية المتخمين**» أو ديمقراطية الأكل بالقوّة. ومع انكشاف هذه التوازنات وأساطيرها، ولا سيما سقوط الأصوليّات المتمركسة رسمياً، العاجزة فلسفياً عن الإحاطة بعلم ماركس وخياله النّقدي، وتالياً، العاجزة عن سَتْر عورات دول وأحزاب ناطقة خطأً باسم ماركس وانجلس وسواهما، بدأ الغربُ **الجديد** (اليهودي ـ البروتستانتي) بوضع الأصولية الكاثوليكية (الڤاتيكان وتوابعه) في موضع التابع، الظلّ المتحرّك بقوّة الأنا الاستهلاكي، الذي فاقَ في أكله وجشعه كلَّ حداثة؛ وسعى بكل وسائله إلى تحويل الآخرين في عالم الجَنوب المُقيَّد، إلى أغراض وآلات بلا عقيدة، بلا أسطورة كونية، بلا أهداف: أغراض قابلة للاستهلاك، وقابلة في الآن ذاته

للتآكل الذاتي بالحروب الأهلية أو بالحروب الجوارية. هنا معنى استهداف الغرب هذا للإسلام وللمسلمين، وتصنيفهم في عداد أعدائه الأربعة (**الإرهاب**، وهو منتجه؛ **والجوع** وهو مسبّبه؛ **والإيدز**، وهو مخترعه). فما دخل الإسلام، وهو من غير نتاجه، بعداواته الجديدة، ما بعد الحداثة؟ إن الإسلام يقع في عالم «مأكول»، ملعوب به؛ تنخره في مجاله العربي، أصولية صهيونية، وتتخيّله كأنه من بقايا «العصف المأكول»[3]، فيما المجالات الإسلامية غير العربية صارت مواقع حروب (أفغانستان، البوسنة، الشيشان، إلخ.). في هذا الفضاء الإسلامي، تجدّدت أصوليّاتُ الأسلاف وأساطيرهم (كأن التجدُّد لا يعني سوى العود إلى أجداد)، وأُقيمت توازناتٌ ذهنية بين الإسلام والغرب على قاعدتي «الله أكبر» و «الشيطان الأكبر» ـ وفي هذا السياق التلاعبي، ردّ الغربُ اليهودي ـ البروتستانتي، بلسان الخرافيّ سلمان رشدي، على أصولية إسلامية محصورة أصلاً ومحاصرة، بكتاب «آيات شيطانيّة»، مقابل «آيات الله» أو الآيات الرحمانيّة.

[2]

☐ في فلسفتنا، نرى أن العالم المعاصر ينقسم بيولوجياً إلى عالم آكلين بقوّة،/ عالم الأكثر أكلاً واستهلاكاً/ ، وعالم الآكلين/ المأكولين،/ عالم الأقل أكلاً والأكثر هلاكاً. وتالياً، نرى أنّه ينقسم اقتصادياً إلى عالم الأثرياء الذين خرجوا بما نهبوا طيلة 500 عام ونيّف، من عالم **النّدرة** إلى عالم **الوفرة**؛ ومن عالم المعترّين الذين فقدوا، من خلال مسارات الإفقار والتفقير المتماديين، ظلالَ وجودهم؛ وتراجعوا من النّدْرة إلى السُّخرة والمجاعات: عالمهم عالم مرهون/ مديون، في مقابل عالمِ مُرابٍ/ دائن. أما على الصعيد السكاني، فإن أقلَّ الأرقام نجدها هناك حيث الثراءُ الأعظم والأكلُ الأكثر (مولد الدينصورية الغربية، ومثالها الأميركي الذي يأكل ولا يشبع، يغزو ولا يرجع؛ والذي

(3) القرآن الكريم: ﴿فجعلهم كعصف مأكول﴾، 5/105.

يستهلك نفسه حين لا يعود يجدُ ما يستهلكه في خارج محيطه الحيوي). وإن أكثر الأرقام البشرية نجدها هنا في عالم التراجع إلى ما دون عتبات الفقر والجوع «غير المقدّسة». فما قوامُ منطق اللاعب الغربي المعاصر؟ إنه يقوم على منطق خفيّ واستغبائي: «أنا أسرق، إذن أنا آكل» ـ بدلاً من لعبة ديكارت المشهورة). يقابله منطق المسروق الشرقي أو الجنوبي: («إنا أنجبُ، إذن أنا موجود»).

إن هذا النظام العالمي «جديد فعلاً»، لأنّه يُعيدنا إلى استجداء الأجداد وأساطيرهم وتعاويذهم، ويضعنا أمام لعبة أصوليّة مشتركة: غرب يلهيه تكاثر الأغراض والسلع وتحويل البشر إلى آلات استهلاكية؛ وشرق يلهيه تكاثر الأولاد الذين يأكلهم الجوع وتعضهم أنيابُ المُرابي العالمي الكبير، و «أعلامه» من المرابين الإقليميين والمحليين. ولا نبالغ فلسفياً إذا قلنا إن هذا العالم المعاصر هو مأكلة كبرى، يكلّله شعار شعبوي (populiste) مُبتذل: «بطنٌ ملآن، كَيْفٌ تمام»! وإن هذه المأكلة التي لا تشبه بشيء مأدبة أفلاطون الفلسفية، ومائدة القرآن السماوية، تجعل الإنسان «الجديد» حيواناً استهلاكياً، محكوماً برعب الحيوان «النووي» وخياله وأيضاً برعب «الحيوان المَنَوي»: الفناء بالإيدز، مقابل التكاثر بالجنس أو بالجنّ الذي يبحث عن ديكه المجنون ـ الحيوان المنوي الذي يهزأ من حكمة ابن سينا الذي دعا إلى حفظ ماء الحياة[4]؛ ويتجاهل مبدأ التوازن والاعتدال في حفظ الطاقة وصون الجنس البشري. وفلسفياً، تنسف هذه المأكلةُ الكبرى كل ما ذهب إليه أفلاطون في السياسة والجمهورية والمأدبة، من دعوةٍ إلى توازن العقول، وتتناسى فلسفة المائدة الإتزانيّة في الخطاب القرآني، الموجّه إلى «أولي الألباب».

من مفارقات منطق اللعبة البشرية المعاصرة أنّه يقوم على تكاذبٍ لا هوادة فيه: فالأصوليّات الغربية تبني نظامها المعرفي على فكرة الأكل أو الاستهلاك

(4) «واحفظ منيّكَ ما استطعت فإنّه ماءُ الحياة يُراقُ في الأرحام»

المتمادي والمستديم حتى «استهلاك الاستهلاك» كما يرى جان بودريّار؛ وترى هذه الأصوليات في «الآخر»[5] عدواً، طريدةً برسم الإفتراس، فتطارده وتحاصرُه بكل وسائل الإعلام وآلات الحرب والمال، إلى أن تحوّله شيئاً هَلُوكاً، قابلاً للاستعمال والاستغلال. والأصوليّاتُ الشرقية أو الجنوبية العالمية، تتماهى مع التمويهات الأسطورية الغربية، فتجعل دمىً مسلّعة أو مجنسنة قدْر المستطاع (ولو بالتحجيب وإطالة اللحى)[6]، هشة وسريعة العطب، تخرُّ ساجدة أمام «عَظَمة» التشيكلس والجينز والهمبرغر، إلخ. كما خرَّ صريعاً الاتحاد السوڤياتي «العظيم» أمام خرافات الاستهلاك الغربي المتهالك حتى الإيدز والقتل والاغتصاب وزيارة المقابر.

[3]

□ إن النظام المعرفي أو الفلسفي العالمي المعاصر واحدٌ، لكنه بوجهين شيمةَ كل لعبة وكذبة: فالنظام المعرفي الغربي يخرج بالإنسان من واقعه البيولوجي ـ البيئوي، ومن تاريخه الحيوي ـ العقلي، إلى متاهة الشيء، ليفرضَ عليه فردوساً ملفّقاً، فردوس المأكلة أو المقتلة الكبرى؛ والنظام المعرفي الشرقي، المسحور بمقولة «كُنْ فيكون»، يتشيّأُ للغرب، عابد المال (مامون Mammon، ويتدَّجنُ في أسواقه الآليّة ـ الشيئية، مضطلعاً بأدوار الخيال أو الظل ـ ظلّ الشيء المُباع، لا ظلّ الغرب الذي فَقَدَ شخصَه وإنسانه، منذ إعلانه الأكل، ثم السلعة، رمزاً لوجوده وعلامةً لبقائه، ومؤشراً يؤشّر به على قوّته.

في هذا النظام، ينهض الإنسانُ الخيالي، بقناعيه الاستملاكي ـ الاستهلاكي، لاعباً بذاته وبغيره.

اللاعبُ هنا بمعنى الخارج إلى الآخر بأدهى الحيَل، المتعاطي معه بمنطقِ

---

(5) انظر محاولة حسن الضيقة: **الآخر في منظار الفكر الغربي الحديث**، دار الفكر اللبناني، بيروت 1994.

(6) ﴿وترى الناس سكارى وما هم بسكارى﴾، القرآن، 2/22.

استعلائي، قوامه الإدّعاء أن «الآخر هو الأقلّ ذكاءً»، وأن الأنا المُخيَّل هو «الأكثر ذكاء»، على قاعدتي الأقل والأكثر، ينعقد منطق اللعبة البشرية المعاصرة، في السوق، في البورصة، في المصرف إلخ. ولكن: **أقلّ وأكثر** بالنسبة إلى مَنْ؟ يظنُّ الأصوليّون المعاصرون شرقاً وغرباً، أنهما منسوبان إلى آلهة وآلات؛ ونرى أنهما ينتميان، فلسفياً، إلى لعبة الأكل ذاتها(7). لأن هدف كل لعبة، وبلا كذب، هو ربح الآخر، أكله بالمعنى الفلسفي العام (أكلني لحمة وتركني عظمة؛ إنه يأكل وفي معدته شيء يأكل؛ الأكل يجمع الناس والجوع يفرّقهم). والغرب الرابح العالمي حالياً هو آكل الآخرين، الذين يعرفون لماماً ما لديه، فيهاجرون إليه حيث الأكل الوافر، في أكبر هجرة جماعية عرفها العالمُ منذ كان. إن الهجرة إلى الغرب هي لعبة مضادة، يحكمها خيالُ الاستملاك والاستهلاك؛ هجرة الجوعى إلى بلاد الأكل، التي لا تخلو بدورها من جوعى ومظلومين وعاطلين من عمل... إنها رحلة الجوع الكبرى، إياب المسروقين إلى سارقيهم، في مغامرة بشرية فريدة من نوعها في تاريخ هذا الجنس الآكل، الذي يحتال بعقله وعمله، حتى يكثر أكلُه وتقلَّ آدميّته التي طالما زُيِّنت بزينة إنسانية وروحانية وأخلاقيّة ومثالية وغيرية إلخ.

في هذه الهجرات الأكلية تتجلى لعبةُ العالم المعاصر، بكل منطق التلاعبي/ التكاذبي بين الآكل والمأكول في كل عصْر. فما معنى الأكل، هذا الأكل للحم الأخ، الذي لم يعد يكرهه مستهلكو اليوم؟

معناه الفلسفي الكشفُ عن واقع الإنسان المعاصر، وتجريده من مُثُلٍ وأقنعة، لطالما تمادى المتخيّلون في تخيّلها وتخييلها للآخر، حتى صار الناسُ ظلالاً لها، وغرباء عن أنفسهم.

معناه إعادة الإنسان إلى طوره الجمادي، ولكن بالنقود هذه المرّة،

(7) ﴿أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه﴾، القرآن، 12/49.

وتصويره كأنه مُستحدث من أسواق استهلاكيّة. تقوم الأصولية الغربية على **طغيان الأكل**؛ وتنطلق الأصولية الشرقية في خطابها الخرافي (غير الآلي) من **استبداد الجوع**؛ وينهض منطق تلاعبهما على وهميْ الجحيم المُعاش والنعيم المُتخيَّل. إن مقولة «ليس بالخبز ـ أو بالأكل ـ وحدَه يحيا الإنسان»، نقضها **كلود برنار**[8] حين رأى أن الفم، مدخل الجسد، هو الذي يتحكّم بمنطق لعبة الأكل، لعبة الحيّ الذي يلتهم ما في داخله وما في محيطه الحيوي، والذي يذهب إلى أقاصي البيئة الخارجية العالمية، ليملأ البيئة الجسدية الداخلية، بيئة الرغبات والمصالح، وذلك وفقاً لما يتخيَّلُ الآكلُ أو لما يبتكرُ من حاجات.

بكلام آخر نقول إن لعبة العالم المعاصر يحكمها **منطق الزائد والناقص**، القائم بدوره على كذبة الفيْض والغيض. لكن لماذا نعدّها كذبة؟ ألأنَّ الزائد ليس أخ الناقص؟ أم لأن «الراغب في ازدياد» ـ في فلسفة أبي العلاء المعرّي ـ يتناسى موتَه الذي ينتظره ويأكله في آخر كل مسار؟ نعتبرها كذبة بقدْر صدورها عن هذا العقل المحتال، عقل المصلحة والوسيلة، الذي يجعل زائدَه شقيقاً لناقص أخيه، ويرغب في أخذ ما عنده وهو يوهمه أنه جاء ليعطيه؛ عقل الآلة الحديثة التي تُستعمل لإهلاك الآخر، فيما تُعرض له أو تُزيّن وكأنها «خدمة». وبما أنها خدمة وخدعة معاً، فإن اللاعبَ الآلي يلاعبُ الآخر، كآلة، ويتذّرع بفلسفة براغماتيكية قوامها الإدّعاء أن الغرب الغني بحاجة دوماً إلى ما عند الآخرين، ولو كان جبَّ قندول أو شوكة بلاّن!

السؤال الفلسفي برسم الجيل الحاضر والآتي إلى العالم: أليسَ في كل بلادٍ ما يكفيها، لو تدَّبرها سكانها بعملٍ وعقل لا يتعدَّيان لعبة **الاكتفاء** إلى لعبة أكل الآخر حياً؟ وهل تُركت بلادٌ لما فيها، ولمن فيها، حتى تهندسَ توازنها المعيشي على منطق لعبتها الخاصة بها؟

---

(8) جورج كانغيلم: **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، تعريب خليل أحمد خليل؛ دار الفكر اللبناني، بيروت 1992.

والسؤال الفلسفي الأدّق هو أن الإنسان وقد عرف نفسه آكلاً ـ مع كلود برنار، وخلافاً لما توخّاه فلاسفة الخيال من قبله ـ هل يصحُّ أن يوصف بعد الآن بأنه «إنسان»، يأنس بغيره ولا يأكله؟ وبمعنى أنه مختلف بعقلانيته المخيولة، عن لعبة الحيوان والنبات؟ لا نعلم إذا كانت تدور حروب تآكليّة بين الحيوانات والنباتات تضاهي ما دار وما يدور من حروب بين بني آدم عليه السَّلام (أي سلام هذا الذي يتمنّونه لآدم وأبنائه؟).

إن «المجتمع» النباتي ـ الحيواني، يواصل بنو آدم إفتراسه بما تخيّلوه «إنسانيّة»؛ وهو «مجتمع» لمّا يُدرس من هذه الزاوية، زاوية التحارب والتآكل.

وما هذه سوى إشارة إلى مسألة فلسفية علمية، لا نريد الولوج في إثارتها قبل أوانها. فالثابتُ لدينا أن بني آدم أكلوا البيئة، وأنتجوا في عصرنا مجتمعاتٍ تكاثرية، استهلاكية/ إحترابية، تلعبُ ألعاباً بلا قواعد. وهذا اللعب بلا منطق هو الذي يستوقف الفلسفة الآن وغداً، ويستدعي نقداً على تحوّلات المعرفة البشرية ذاتها:

ـ معرفة الأنا، لتسليطه الواعي على الآخر اللاواعي (إفتراضاً)؛

ـ معرفة الآخر، لأكله، حين لا يعود مُجدياً التلاعب معه أو به؛

ـ معرفة منطق اللعبة ذاتها بين غرب العالم وشرقه (أو شماله وجنوبه):

يأتي الغربيُّ مدججاً بأصوليّات وآلات لاستكشاف الشرقي، فيعرفه نسبياً ويعرف ما لديه من موارد وعوائد (أحياناً أكثر مما يعرف هو نفسه) ويسلّط عليه بكل الوسائل المُتاحة، أضواء اللعبة ـ الكذبة الكبرى:

«أنتَ لا تصلح لأكل العالم»، أي أن الصالح لأكله هو أنا الغربي وحدي. ما زال منطقُ ولدَيْ آدم (أيّ آدم؟)، قابيل وهابيل (الشيء وظله، القابل والأبله) يتحكّم خرافياً بكل هذه السلالة البشرية «الكريمة» و «العظيمة» في أكل لحومها.

لا يعترفُ الغربيُّ بأخيه الشرقي إلاّ «أبله» وهذا لا يعترف به إلاّ شيطاناً مريداً. أحدهما يحلم بالله، وثانيهما يحكمه بالآلة. ألهذا تخيّل أرسطو الأورغانون؟ لقد تبدّلت آلة المنطق. صارت يتيمة بلا آلهة ترعى توازناتها القديمة. مع ذلك كلٌّ يلاعبُ الآخر بآلته السحرية: هنا تبطل «الكفتة» الشرقية، بسحر «الهمبرغر» الأميركي أو «البفتاك المفروم»، ولا بد للكعك العربي أن يصبح (Cake) على لسان العرب أنفسهم ـ ولو رفض ذلك ابن منظور ومُنظرّوه في مضائق الجامعات وسراديبها ـ؛ ولا مناص من تغيير الملابس يومياً وفصلياً، وكذلك البيوت والأدوات وكل شيء. إنها لعبة أو كذبة ما بعد الحداثة، أي ما بعد الإنسان بتوازنه الأخلاقي والديني، المأسوف عليه عالمياً. والغاية واحدة في كل هذه اللعبة: أكلُ آخرِ ما يملك الطرفُ الذي يشتري (يجب أن يشتري للحدّ من البطالة، وللإكثار من الاستهلاك في الغرب. هكذا هي الإنسانية)؛ والخلاصة (بلا فلسفة) هي ابتلاع المالك الغربي لكل ما يجمع من العرب وسواهم، حتى ولو ظلّ أولادهم يحفظون في المدرسة «ملأنا البرّ حتى ضاق عنّا...»، ما دام الآكلُ الغربي يتباهى في إعلامه وإعلانه «ملأنا البطنَ حتى ضاق عنهم...»!.

في لعبة البيع والشراء، يسودُ منطق الكذب، ملفّقاً بالحاجة: البائع يكسب (+)، المشتري يخسر (−). هذه المعادلة التباينية لا يدحضها منطق «الزائد أخ الناقص»، ولا يخفف من هولها، التخريفُ الثقافي الشعبي في الأعراس ولا في الأعياد (مواسم الإسراف والكذب الأكبر). إن العرس، مثلاً، هو الثمن الذي يدفعه الرجل (لذا يسمى عريساً) للأنثى التي تصبح (عروساً) بما تقبض ثمناً لاستهلاكها، بعدما لعبت كثيراً لعبة «العروس» أو الدمية المجنسنة، وبعد ما فهمت أن «السندويش» هو أكثر من «عروسة لبنة أو جبنة» تُلَفُّ للاستهلاك الفمي. ومع ذلك، يُصار إلى تمويه هذه اللعبة التكاذبية، فيُقال تخفيفاً من هول صدْمة الخاسر: «كسبان يا مشتري، خسران يا بايع»! هذا قول تمويهي، لكنّه يشكل المنطق الخفيّ لأصوليات الغرب والشرق معاً، التي

تُصادِرُ على بعضها بمنطق مُغالطي: البائع كسبان، والمشتري كسبان... وطالما الأمور هكذا، فمن أي جاء ربح الغرب الرَّبوي، ومن أين نشأ خُسران هذا الشّرق «اللاربوي» مثلاً؟

إنه تبادلٌ تكاذبي من داخل منطق اللعبة الخفيّة. فاللعبة عينها ألاعيب: لعبة رابحة، لعبة خاسرة، لعبة عادمة - يتعادل فيها اللاعبون، بالخيال، ظَرْفياً ونسْبياً، إلى أن تتبدل ظروف اللعبة، كما حدث بين عرب ويهود القرن العشرين، فتنفرج أساريرُ الرابح الحقيقي، ويستولي الغمُّ والهمُّ على مجامع أو مدامع الخاسر الفعلي □.

[4]

من بديهيات منطق اللعبة أن يُدعى عربُ هذا القرن إلى محاسبة ذاتية: ماذا ربحوا؟ ماذا خسروا؟ ما العبرة المُستفادة، حتى لا تتكرّر اللعبة الخادعة، لعبة الخاسر الذي يظنُّ أنّه رابح (مثلما ربح العربُ سيناء وخسروا منطق مصر القومي، أو مثلما ربحوا غزة - أريحا وخسروا معظم فلسطين، ومثلما ربحوا الطائفية وخسروا لبنان؛ أو مثلما ربحوا «صداقة أميركا» وخسروا ذواتهم وثرواتهم).

في اللعب لا بدَّ من قاعدة ومن قوّة، يحركّهما خيالٌ خلاّق، يستند إلى ذاكرة حيّة وإلى فاكرة ناقدة. إن لعبة الأمس (التاريخ)، إذا لم تكشف وتُعرَف، ستبقى وهم الغد، خدعته وأسطورته. هنا للثقافة العربية فعاليّات ناقدة:

ـ للتنبيه إلى أن ما خسره عربُ القرن العشرين، يكمن أساسه الفلسفي في منطق اللعب وكذبه، لا في شخص هذا اللاعب الكاذب أو ذاك؛

ـ للتدليل على أنَّ اللعبة حين تكون خادعة، كاذبة بذاتها، يمتنع فلسفياً وجود لاعب صادق، إلاّ على سبيل الافتراض؛

ـ للتوضيح أنَّ اللعبة الحقيقية، الملعوبة تاريخياً، هي قيام المجتمعات والدول على الظلم والتظالم، الأكل والتآكل؛ وأنَّ التسميات الأخرى هي توريات، تعميات وغباوات. فاللعبة تبادل علاقات وآلات وكلمات، إلخ. وبهذا المعنى لم يخطىء زهير بن أبي سلمى حين رأى أن «مَنْ لم يظلم الناس يُظلم. . .»، فقد اكتشف مبدأ التوازن الاجتماعي، ومنطقه الفلسفي الحيّ.

ـ للتأكيد على أن كلاً منا يلعبُ بمخزونه، بما لديه للتبادل أو للتصارع. . . وأن الكذب هو مبدأ اللعب ذاته، وأنَّ المرء لا يمكنه أن يلعب وحدَه، بل يمكنه اللعب بما يملك، ضد ما يملك سواه. وتالياً، فأن اللعب حساب ومحاسبة. رهان وتوقّع، خداع ومخادعة، فاللاعب (الواعي هو الذي يستعلم دوماً عمّا يملك هو من «أوراق» وعمّا يملك سواه. إن اللعب موازنة، رَوْزٌ وسَبْر ـ لذا كان ورقُ اللعب معدوداً ومحسوباً. لكن لعبة الأحياء تُعَدّ، وتُحسب نسبيّاً؛ وهي في كل حال تُقدَّر، ولا تترك للقدَر. أما اللعبُ قَدَرياً، غيبيّاً، ومن وراء حجاب أو تاريخ، بلا تقدير وخيال، فهو لعبٌ خاسر في منطقه وواقعه، مهما حاول اللاعب الغائب عن الوعي، التباهي بربح تعويضي، والتعالي على التاريخ بما يظنّه تاريخاً آخر).

لمنطق كل لعبة منهج أصليّ، قوامه تغريب الآخر، تغييبه عمّا هو فيه فعلياً، وتجهيله بما يكون عليه اللاعبُ الآخر. فاللعبة كالنَّفَق، لها مداخل ومخارج. لقد اخترع الخيالُ الغربي «عالماً ثالثاً» بينه وبين العالم الشيوعي السابق، ثم رفض بكل وسائله، تحمل مسؤوليات هذا المخلوق العجيب، الذي كان قد كوّنه بنفسه، وصيَّره كما تصوّره، حين غزاه واستملكه أو ملّكه لمرابين محليّين. ثم تعالى الخيال الغربي، على «الأصالة» الشرقية، واستلقى على عرش تاريخ آخر لعالم جزئي، غير مُعترفٍ بتاريخ الآخرين الذين تلاعب بهم طيلة خمسة قرون، حتى جعلهم «مخاريق بأيدي لاعبين. . .»، كتلك الرؤوس التي وصفها الشاعر العربي بعد لعبة حروب أهلية طويلة، بسبب ناقة جرباء، ما

زالت ترخي بظلالها على عقلية الالتباس الشرقي «الأصولي» ـ الذي يمثل ظلَّ «الأصولي الغربي»، لا أصله، ويدّعي مع ذلك أنّه ضده، فيما هو يلازمه، ولو خائفاً منه، منكسراً إليه. ومما يجعل الفلسفة «بلا فلسفة» عند العرب المعاصرين، هو إدّعاء أصحاب «الظلال»، ومنهم سيد قطب مثلاً، الخروجَ عليه، ولكنْ بإخراج أنفسهم هم من تاريخهم، لا بالخروج، بتاريخية جديدة، لمقارعة الغربي في تاريخيته ذاتها، ومصارعته في «لعبة ظلال» حيث الجنّةُ تحت «ظلال السيوف» لا تحت «أقدام أمهات» كما يُخال. في الشرق، كان إبتكار مسرح **الظلّ**، وكان استخدامه المديد، أسطورةً لتغطية أمبراطورية وفتوحاتٍ أو غزوات، وتسميات.

في منطق اللعب، هناك شخص، وهناك ظلّ. كلاهما تابع ومتبوع؛ كلاهما مُقيَّد بالآخر، كتلك الظلال التي أحتبسها **أفلاطون** في كهف نظامه المعرفيّ. والحال، في أيّ كهفٍ معرفي يعيش لاعبو القرن العشرين؟ وإلى مَ يطمح عرب القرن الآتي؟ ألدورِ شخصٍ صار شيئاً وآلةً وسلعةً في الغرب؟ أم لدورِ الظلّ الذي صار، في الوهم، أصلاً لشيءٍ غائب؟

على هذا المستوى الإدراكي من لعبة الأنا ـ الآخر، يتحدَّد مسبقاً مَنْ هو الأكثرُ ذكاءً، والذّكي المعياري، والأقلّ ذكاءً. الذكاء هو **الحنكة**، أي تلعيب الحنك والذقون (الحركة والعقول) على أصول وقواعد؛ وهو **المهارة**، أي ترويض المُهْر، ليكون مع خيّالهِ لا ضده؛ وهو **الشطارة**، أي شطر الملعب الخيالي، إلى طرفين أو شطرين، رابح وخاسر؛ واختيار **موقع الرابح** وصولاً إلى دوره، وليس العكس. واستنتاجاً نقول: **إن الذكاء هو برمجة العقل للحراكِ بخيال**، وهو تسليط العقل بترفيعه فوق الكل، بمنطق اللاعب المتزّن.

□ كيف يتوازن، إذن، عالم الشرقيّين مع عالم الغربيين، ما دامت العقول تغيب عن فلسفة نظام معرفيّ مشترك ـ نظرياً ـ بين هذين العالمين اللاعبين بلا

تكافؤ؟ يُقال في فلسفة العامة: «عقلُك معك، يديره إثنان». وتقضي فلسفة العلم إن نستعلم عما إذا كان العقلُ حراً فعلاً، ويلعب بحرية في نظام معرفي ننتجه، لا نستورده ونستهلكه كشيء من نفايات الأصوليّات الغربية (راجع غارودي: **الأصوليّات**، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت).

في منطق اللعب: إما أن تنتج معرفتك وحضارتك ونظامك بنفسك، وإما أن تستهلك نفايات حواضر الآخرين. التبادل بين الشرق والغرب تكاذب: الآخر لا يقدم لك دوماً أفضل ما عنده مقابل أفضلَ ما عندك؛ بل غالباً ما يأخذ أفضل ما عندك (في نظره)، مقابل ما لا يلزمه، أو ما يفيض عن حاجته، وما يوهمك أنّه يلزمك ويصلح لك لآنٍ، فيما أنت عاجزٌ عن استدامته بصيانته وتجديده. إن التقادمَ أساسٌ في لعبة المبادلات المعاصرة. وإن أهل القدمة والسابقة في عصرنا هم أهل الخروج من واقعهم ومعقولهم إلى الحلم بالماضي اللامعقول. وهم أهل التوّهم بالعروج (من أين، وهم ما زالوا بيننا؟) من لا تاريخ حاضر إلى تاريخ غابر. الواقع أنهم يغيبون عن الواقع بخيال جنوني، وهذا لاينقصنا أصلاً، فلا يعودون إلى التاريخ إلاّ بقوَّة جديدة. في المقابل، يستغربُ اللاعب الغربي الأصولي، المتزّمت، وجودَنا، فيغرّ بنا عنه أكثر فأكثر؛ ومع ذلك نصدّقه، نقلّده، نذعنُ لتغريبه، ونسميه «حداثة» ـ فحدِّث ولا حرج □.

III. بين المعرفة واللغو

«هل صحيح، أيها الفقيه، أنْ أكثرهم لا يعلمون؟»(*)

[1]

□ عندما لا يكون للعقل حائط يستند إليه، ولا سور سُلَّمي يرتقي عليه، فإن بُرْجَ الخيال المعرفي قد يكتفي برأس هذا الجسد المتعالي، المنتصب على قدمين، يلامس الأرض بهما، ويطأ غبارَ التاريخ وطأً خفيفاً، علَّه يفهم ما كانَ وما يكون. هذا الجسد العقلي، الرّحال في كل اتجاه وأفق، ما دامت الآلةُ حيّةً، إنما جعلوه «يمشي الحيطَ الحيطَ، طالباً السَّتْر» أو السترة. ممن؟ من الخيالِ ذاته. . . «يخافُ الجسد من خياله» وهو في المعرفة العمياء «. . . معلّقٌ بحبال الهواء» ، عندما يعجز الخيال العُقلي عن اصطناع حائط وهمي يتكىء عليه، وتقلُّ رجالاتُ العقل، أو يغدو العصْر «بلا عقل» أو «بلا معنى». لأنّه محشو باللغو ـ لا بالمعرفة ـ فينادى الدّيك، بكل رموزه: «أبو علي». وأبو علي هذا، لا مكان له في الفلسفة العالمة أو المتعالمة، المتعارف عليها في المدارس والجامعات. إلاّ أن الديك المسمّى في الفلسفة الشعبية «أبو علي» هو ديك فصيح، ومن شدّة فصاحته يصيح قبل خروجه من بيضة الحياة إلى فضاء المعرفة. وحتى إذا كان ديكاً أبكم، وبلا عقلٍ، فإن أصحابه يرون أن عقله «يوازن بلداً بكامله». فهل للعقل ديكٌ يصيح به في جماعة خرساء؟ لقد أحبَّ

(*) إشارة ممالحة من العالم الصديق، المعرِّب المبدع حسن قبيسي، في إهداء أحد كتابين معرَّبين: «الحنين إلى الأصول»، و «اللغة المنسية».

الخيالُ الشعبي أن يتخيّله «أبيض». وما الديك الأبيض سوى رمزٍ لعقلٍ صافٍ، تخيَّله كانط أنه «محض»، «متعال» أومفارق. يقابله الديك الأسود، لسان الاختبار والحكمة الخُبْرية (من الخُبْر Empiricus. وشاء الخيال أن يصوِّر «الفرخة» أو أنثى الديك العذراء، أنها فريدة من نوعها قبل أن تصبح «دجاجة» أو «قُرقة» لها صيصان: «لها فم يأكل، وليس لها لسان يحكي». إنها المرأة المُقيَّدة بلعبة الديك، «الأمير في بني جنسه»؛ أو المرأة الحبيس في حمَّام الحريم الملكي، تلك المتجرِّدة التي حُرمت من اللطيف (العقل) وكرِّمت بالنصيف، أو الحجاب الجنسي. فهل هذا صحيح أيها الفقيه؟ لماذا اعتبر العقلُ زينة؟ واعتبرت صاحبته حزينة؟ هل هذا من موجبات اللغو أم أنه ذو صلة بجهل الديك الجنسي لفرخته الوهميَّة؟

بين اللغة واللغو قرابة وقراءة ونقد. فاللغة نظام عبارات وإشارات ورموز تتيح للكاتب وللقارىء أن يتعارفا ويتفاهما ويتحاورا. ومن اللغو أنْ يُظنَّ أنَّ أكثرهم لا يعلمون، لأن ملعب اللغة، وتالياً ملعب المعرفة واسع. ويتسع غبارُ الهواء التاريخي لكل اللاعبين، سواء أعلنوا معرفتهم بعقلٍ أم بجهل، وسواء لعبوا بمعرفة مستنبطة من كتاب، شيمة القرآن، أساس المنظومة المعرفية الإسلامية، أم لعبوا بمعرفة مُستبطنة، مُستفادة مما يفعلون ويأكلون. فالثابت هو أكل اللاعب، والمتغيّر هو مائدة اللعب. ولو كان أكثرهم لا يعلمون، وكانت الأنثى بينهم «لا تعلم»، لما استطاعوا الاستمرار، منذ أكلت التفاحة، أو «عضّت على العنّاب بالبَرَدِ». المختلف فيه هو نوع ما يعلمون، وليس كونهم لا يعلمون. الآكل عالِمٌ، عارف بأكله. ولأنه يأكل ما دام حياً، ويؤكل ميتاً، كانت الكتابةُ، وكانت قراءة المكتوب في أهل الأمَّة أو الأميّين.

[2]

□ وها نحن عشايا الانتقال من عصْر الكتابة إلى عصرْ **الحسابة** بحاسوبٍ (أو برَّتاب Computer، من computer اللاتينية وما تفرَّع عنها من محاسبة

Comptabilité، نعيش في عالمٍ طوفانيّ، يؤكّد نظرية فيض العقول أو الأرواح، لكن من الجنس البشري، لا من أرواح الكواكب، كما تخيّل الفلاسفة ـ المنجِّمون! هذا العالم الطوفانيّ هو أكبر سفينة نوحيّة يمكن للعقل البشري أن يتخيّلها. العالم قرية صغيرة، قبيلة تلعب في سفينة نوح التي تعوم وتطفو، ولكنها لا ترسو على برّ. لأن البرّ، بالنسبة إلى معمورتنا، صار فضاء، بل فضاءات؛ ولأن صورة الكون تبدّلت، ولم يعد يجرؤ أحد ممن يعلمون، على تخيله كوناً منغلقاً، متناهياً. إنه اللايكون الساعي إلى أن يكون. والإنسانُ المُكوَّن في هذه السفينة الكونية، أكثر علماً ـ حتى وإن كان أكثر من نصف سكان الأرض أميّين، لا يكتبون ولا يقرأون ـ، ممن كانوا يعلمون في عصر السعيد بوذا، مثلاً. ومع ذلك، يرغب علماءُ عصرنا أن يروهم من زوايا مختبراتهم واختباراتهم، مثلما فعل ماكس ڤيبر (Max Weber) مثلاً، حين رأى الإسلام من زاوية تجربته الجنسية المحبطة؛ وكان من الطبيعي أن يقف ضد فلسفة القرآن الجنسية، وضد تعدّد الزوجات، وهو البارد العاجز عن امرة واحدة[1]؛ أو مثلما فعل دوركيم حين سعى تفسير **الإنتحار**(Le Suicide)، لَغْواً، بوجود تيّارات انتحارية (Courants Suicidogénes) في المجتمع. إن الناس كلهم يعلمون، بمعنى أنهم يعلمون ما يأكلون ـ وهذا أساس حيويتهم ـ وما يفعلون وما يجانسون. ولكنهم لا يعلمون تحديداً علم هذا النبيّ أو ذاك العالم، إلاّ باختصاص. والأدّق فلسفياً أن يُقال: إنهم يعلمون ولا يعلمون، على طريقة متفلسف اللهو، الحسن بن هاني، النؤاسي «عرفت شيئاً وغابت عنك أشياء»! من الخيال الاعتقاد أن الإنسان يعرف كل شيء، ولا هو يدّعيه. ومع ذلك ذهب فلاسفة وأنبياء إلى القول بعلم كل شيء. هذا المذهب هو مشكلتهم، عقدتهم وعقيدتهم. فعندهم أن أكثر الناس لا يعلمون مثلهم؛ وعندنا أنهم، هم أيضاً،

---

(1) راجع ما كتبه براين تيرنر عن «ماركس وڤيبر والإسلام»، في:
BRYAN TUNER, Weber and Islam: A Critical study; وقارن بترجمته الرديئة، الصادرة عن دار القلم، بيروت 1987.

لا يعلمون ما يعلمه الناس. وأن هؤلاء يأكلون بحرية، ويفعلون ما يشاؤون، سواء تقيّدوا بمعايير دين أو أخلاق أو علم تقني دقيق، أم لم يتقيّدوا. صحيح أن أقل سكان هذا العالم الطوفانيّ المعاصر لا يعلمون من «العلم» إلاّ قليلاً؛ وأنّ الأندرَ، نعني «علماء العلماء» إذا جاز التوليف، يعلمون الأكثر في مجالهم، لكنهم قد يجهلون مثلاً في غير مجالهم كيف جرى تعسيل الموز في الحضارة العربية (راجع هذه المعلومة عند جاك، ريسلر: الحضارة العربية، تعريب خليل أحمل خليل دار عويدات، بيروت 1992؛ أو كيف تغلّب اللغوُ على الفلسفة العربية، فتخيّل أن الجبل قد تمخّض، وأنه ولد فأراً. بين «فأر الجبل» و «موز العسل»، عقلٌ لاعب، لا يجوز أن يُستهان به، خصوصاً عندما يملك سلطاناً، كما هو حال زعماء الدولة الوراثية، و «علماء» الكتيبة الخرساء (الكتيبة اشتقاقاً من فعل كَتَبَ)؛ أو حال قادة عمى أو جهل الأكثرية الصامتة. إن افتراض الأكثرية جاهلة وصامتة، هو تعبير عن جهل المُفترض، لا غير[2]. لو كان أكثرهم لا يعلمون ولا يرون، فكيف يجري العملُ بلا علم، وكيف يحكى على رأي مَنْ لا يرى؟ وكيف يكون، لمن لا يعلم ولا يرى، رأي ورؤية ورويّة؟

لقد تمكنّت «العلموية» الغربية من ارتداء قناع «ديمقراطية أصوليّة»، فراحت تورّط أكثرياتٍ ناخبة، مستهلكة للسياسة، في لعبة أقليّات استبدادية، ماليّة وعسكرية وعلمية، تقنوقراطية وبيروقراطية، إلخ. إذا كان الرأي العام وهماً، والشباب إسماً لا غير، كما يقول بورديه، فلماذا يطلب من الأوهام والأسماء أو تنتخْب وأن تدفع ضرائب، وأن تشارك في سلطة؟ ولماذا تتخيّل فلسفة ما بعد الحداثة أن الناس يعيشون في برج ثالث عشر، من أبراج الفلك البشري، الخيالي أصلاً، دعونا ندعوه برج النقص؟ أليس من اللّغو تحديد

---

(2) Peirre BOURDIEU, **Questions de Sociologie,** Cerès Éditions, Tunis, 1993.
راجع نصه حول الشباب والرأي العام، مثلاً.

الإنسان بما ينقصه، لا بما يملكه ويكونه؟ إن فلسفة إهانة أو انتقاص للإنسان، ينتجها مجتمع الحداثة الاستهلاكية، وما بعدها، في مقابل فلسفة كمال الإنسان، وصولاً إلى وهم الكمال الأول (Entéléchie)، التي أخرجت المعقول الإنساني إلى فضاء اللامعقول. منطق هذه الفلسفة النقصيّة هو اللعبُ على اللعب، الكيد على الكيد[3]، اللغو على اللغو، حتى الاعتصاب (Névrosité) أو الجنون (كما سنرى في القسم الثاني من هذا الكتاب). وقوامها مخاطبة المعنى بلا معنى: فأنتَ تُحدَّدُ، لا كما أنتَ في واقعك، بل كما يتخيَّلك آخر ـ عالم أو جاهل، لا فرق ـ؛ من الآن فصاعداً، حدُّكَ ما ينقصُكَ، لا ما لديك. أليس تعريف الإنسان في العالم المعاصر بما ينقصه، انتصار لفلسفة العدمنة والعدمية، من نيتشه إلى سارتر، مروراً بفلسفة «موت الإنسان» التي أحالته «بنيةً» أو «صندوق فُرْجة»؟ لقد بلغت فلسفة وراثة الدولة والمتاجرة بالناس، ذروتها الرأسمالية ـ الاستهلاكية، حين قبلت بإلغاء الإنسان نفسه، وذلك بتغريبه عما يملك (أنت مملوك، لكنك غير موجود إلا كمسلوب) وعما يفكّر، وعما يُنتج، وأخيراً لا آخِراً، عمّا يستهلك أو يأكل: آلة هضمية تزدرد مآكل معلّبة، جاهزة... كل ذلك اللغو، لجعل الإنسان سهل الاصطياد والإفتراس. بكلام آخر نتساءل: ما جدوى هذه الفلسفة الاستهلاكيّة الرأسماليّة، التي تحوّل الإنسان إلى طريدة لإنسانٍ آخر، يخافه ولا يحبّه، ما تقرأون في الكتب، وكما ترون في الأفلام الأميركية وتوابعها؟ وهل هذه علائمُ حضارة علميّة ـ تقنية جديدة، حضارة ما بعد الحداثة، وما بعد الإنسان الطبيعي، فيما أكثر سكان الأرض لا يعلمون ما الحداثة، وما الأصالة، مثلاً؟ في أحسن الأحوال، يُخيل للإنسان المعاصر أن «الحداثة» أصولية جديدة تنضاف إلى أصوليّاته الوراثية، وأن أصالته محفوظة «هناك» في كتب دينية وفقهية، تُطبع على نفقاتِ ملوكٍ ودول، وتوزّع مجاناً أو تكاد، لكنها تُقرأ ولا تُفهم. والسبب بسيط، أيّها الفقيه

(3) ﴿إنهم يكيدون كيداً، وأكيد كيداً﴾، القرآن، 15/86 - 16.

المعاصر، هو أنهم أكثرهم لا يزال راسفاً في قيود علم أو جهل موروث، راسخاً في أُميّة ـ لا في أمّة ـ، لا يُصدِّق أن الكتابة قد ظهرت، وأن القراءة ليست سماعاً بالأذن ـ كما ظنَّ حسن حنفي، وضحك منه أحمد شوقي: «يا له شعبٌ غبيٌ. . . عقلُه في أذنيه» ـ، وأن تأصيلَ هذه الأميّة بالذات، سواء من يمين الفلسفة أم من يسارها، لا يفضي إلاّ للغوٍ جديد، أو لكيدٍ، يقوم أقلّهم وأندرهم من ذوي الإفتراض، لا الاجتهاد، بنقل العالم أسطورياً من حضارة الكتابة إلى حضارة الحسابة، بقوّة الاستهلاك، لا بقوّة التحوّل المجتمعي ولاعبيه التاريخيين. ألا ترى أن هذا التأصيل هو لعب على التاريخ، خارجه؛ وأن هؤلاء الخوارج الجدد، يعزلون الإنسان عن مساره، متلاعبين على القرابة الضدية بين فعلَيْ كَتَبَ وكَبَتَ (فعل مقلوب لكتب، هكذا بكل بساطة). إن هذه اللعبة اللغائية أو اللَّغْوية شكلّت في العصور الوسطى العربية والعالمية، حدود التوازن بين أقلِّهم ممن كتبوا ما في أنفسهم ـ لبعضهم أولاً وأخيراً: إذ كيف يقرأ الأميُّ الجاهل؟ ـ، وبين أكثرهم ممن كبتوا ما في أنفسهم، أو كتبوا أنفسهم ـ إذا جاز المجازُ ـ بكلام داخلي، بعلامات ورموز وإشارات، ما برح «علم النفس» ـ الذي لما يتحوّل علماً إنسانياً واضحاً ودقيقاً ـ يحاول قراءتها بعقل الكتابة، بعدما عجز عن ذلك سلفُهُ المُزمِنُ، نعني علم الباطن في الأصوليّات المعرفيّة القديمة ـ المتجدّدة مع هذا الفيض من التبصير والتنجيم، المصاحب لطوفان العالم الاستهلاكي. فهل سيكونُ للعقل الحسابي، وهو امتداد وتأصيل تجاري لعقل التاجر ـ الفيلسوف ـ الكاتب ـ القارىء، مجالٌ لاختراق هذا الإنسان الأكثري، الصامت، المجهول بعلم، المكتوب بكبتٍ أو بنقصٍ (الكتابة مثل الكبت، تُحيي وتُميت بخيال أو بسحر)، المكتوب بصمت أمام تلفزيون ناطق؟ وما دامت أكثرية سكان العالم صامتة، مستهلكة، فلمَ هذه الضجة الإعلاميّة حول رأي الصمت ومستقبل الكبت، ولم هذه السياسات والحروب؟ إن مصدر هذه «الضجة الكبرى» هو الإنسان المكتوب بالموت، المتباهي بخضوعه لأمراء

الغفلة، الذين يُعبّرون عن «حب الإنسان لأخيه الإنسان»، دون أن يسألوا عما إذا كان يُعامل فعلاً كأخ، وعمّا إذا كانت المحبّة ومشتقاتها (راجع مادة حب عند أبي البقاء الكفوي في **الكليات**، وزارة الثقافة، دمشق) أكثر من تعبير ضدي عن كره الإنسان لموته وللآخر «الجحيمي» عند سارتر والعدميّين. إن مخاطبة الأندَر للأكثر، وإن ملاعبة الأقليّات الفلسفية للأكثريات، تقومان أساساً على لَغْو. واللَّغْوي يوصف، عادةً، بأنّه «كاذب» أو «كذّاب». فما حدود اللَّغْو، وما وجه اختلافه عن قرينته اللغة؟ □.

[3]

□ في تاريخنا، أيُّها الفقيه الحديث أو ما بعد الحديث، إذا شئتَ، يتعايش «النصَّابُ»، «الناصِبُ» و«المَنْصَب»: النصَّابُ بمعنى ذاك الذي يكيدُ كيداً، أو ينصبُ نَصْباً، فيقومُ من يُغالبه أو يناصبه العداء (راجع، مثلاً: **إلزام الناصب**، للحائري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1984). هذا النَّصْب يُسمَّى غالباً، في لغة المعاجم ولغوها، مودَّة ومحبة، فيما هو غيرُ ذلك في لغة الأحياء اللاعبين بكل شيء. أما المنْصب فهو المكانة، الموقع (Statut)، وهو ذو المكانة، ذو الموقع الرفيع (كالمنّصة التي يصدر عنها **النصُّ**). **ومن تحصيل الحاصل ـ أي اللَّغْو** Tautologie ـ أن يُقال عن صاحب المنصب: إنه من ذوي الحجى أو النُّهى، حتى وإنْ كان بلا عقْل (تأمّلْ أيها الفقيه المعاصر في منصب الخليفة العبّاسي الذي وطأ، وحده، أربعة آلاف جارية، ابتاعهن بدنانير ذهبية من بيت مال المسلمين، وبلغ ثمن إحداهن مئة وخمسين ألف دينار ذهب؛ والذي ذهب بكل «بيت مال المسلمين»، وسمّي مع ذلك بالمتوكّل، ولم يتنّبه له فقيه أو فيلسوف في عصْره: فهل كان متوكّلاً ذا منصب، أم كان نصّاباً على أكثرهم، وهم يعلمون؟ وماذا كان في تاريخنا دورُ أندرِهم ممن يفقهون، ولا يجتهدون ما اجتهد العلايلي في كتاب: **أين الخطأ؟**)؟.

إن لغتنا الجميلة، التي كدنا نتجرَّدُ لأجل بهائها من حينونتنا (نظراً لصلة

الرحم بين البهاء والباه، وبين الجاه والوجاهة، والوجه إلخ.)، وأقول، كدنا نتعرّى لأجل بلاغتها من عقلنا النّقدي الفلسفي، إنما هي «سفينة نوح» تعجُّ مثل كل لغات العالم الأخرى، بأزواج وأسرابٍ من المجازات والكنايات، ومن التوريات والتشبيهات إلخ. حتى بتنا لا نعرف المسمَّى الحقيقي من الوهمي، والخيالي واللَّغْوي أو الُلغَوي أو اللغائي (Langagier)، وبتنا نجهل ما هو السيف، مثلاً، ونحن غرقى في صفاته ولا مَنْ ينبِّه إلى أن السيفَ، الآلة ذاتها، لم تعد موجودة إلاّ في متاحف الخيال، أو باتت خارج الاستعمال في الحروب الحديثة، على الرغم مما يُحكى عن «التحام بالسلاح الأبيض». ولمحو أُميّةٍ لا تني تزداد، نراهم يصرّون على أقناع الأولاد بأنَّ «السيف أصدقُ إنباءً من الكتب...» فيما الناس لا تحمل سيوفاً ولا تقرأ كتباً؛ وفيما عيونُ الأولاد أنفسهم مبهورة باللايزر والأشعة وأسلحة الدّمار الشامل. فكيف نتدَّبر مسألة هذا **الصّدْق** الذي يمثّله سيفُ الماضي؟ ومَتى يُتاح لهذا الإنسان العربي أن يعيش في عصره، لا في عصر سواه؟

إن النسيان محو لما نكره، ومصدر سعادة بما نحبّ أن نكتب ونفعل. وإن اللغْوَ مَحْوٌ. وحين تُمحى أشياء، لا بد من سؤالٍ عن قيمة أسمائها «الخالدة» في معاجم الذاكرة، وعن فعاليّة تورياتها ومجازاتها. أليسَ هذا اللغْو كيداً، لا يفيد معه القول «كاد المعلم أن يكون رسول...»، ما دامت الرسالة لا تصلح لاستعمال، وما دام رسول لغةٍ مخشّبة أو ميتة لا يعرف أنّه «رسول لغو»، وأن الكلام على ما كان، لا يشكّل مضاداً حيوياً لممانعة أو مناعة ما يكون. هنا لا بدّ من تفريق بين فقيه مشغول بعلم ما كان، وعالم اجتماعي أو فيلسوف مشغول بما يكون أو سيكون. إن «الاستعمال هو الذي يُحيي ويميت»، وهو الذي يصنع تاريخاً حيوياً. والحال، ألا يستغرق المعلمون والأساتذة، في مدارسنا وجامعاتنا، بتدريس أوهام تجاوزها واقعنا المعاصر، واستهلكها كلها عن بكرة أبيها وأمها أيضاً؟ إن فلسفة المعرفة العربية المعاصرة، تؤصّل العقولَ

على لغو، وتسوّغه بكيد جديد: كيد العقل الإيهامي الذي يدّعي علما لا ينتجه، ولا يحسن تمثله حين يستورده، مما يجعل السامع يخال أنه في الغرب أو أنه غربي، متعامياً عما هو فيه من ازدواج معرفي وانشطار عقلي، ومع ذلك يُسأل في الامتحانات: «. . . ما رأيك؟»، وحتى لا يسقط في امتحان الخيال، يُبدي «رأيه»، الممسوخ عن رأي «هذا الذي كاد أن يكون رسولاً»، «بنزاهة وموضوعية وحيْدة». وينجح السامعُ، وهو مشوّهُ القراءة والكتابة، ويخرج إلى الكتيبة الخرساء، شاهراً سيفَ الشهاداتِ العليا، وأهمها «الإجازة في الجهالة العامة» أو الدكتوراه في **اللّغْو المتخصص**. ألهذا تنفق الأموال على الجامعات في لبنان، وقد بلغ عددها نحو 25 جامعة ومعهداً عالياً، وبلغ عدد طلابها نحو المئة ألف، وأساتذتها نحو الخمسة آلاف، فيما لا نجد ألف قارىء/ كاتب من هذا المجموع. إننا أمام كارثة علميّة في لبنان، وفي معظم أنحاء الوطن العربي. وإن ما يجري اليوم في مدارسنا وجامعاتنا يشبه، بنحوٍ ما، ما كان يجري في بلاط المتوكّل.

يذهب شيخنا عبد الله العلايلي في بعض مؤلفاته (**ولا سيما مقدّمة لدرس لغة العرب**) (إلى استخراج التاريخ من اللغة العربية، أو استنباطه بالوثيقة اللغوية، بالكلمات والعبارات والدلالات. . . منطلقاً من فلسفة) **«اللغة المنسية»** ـ ربّما لم يطلّع العلايلي على هذا الكتاب؛ ولكنَّه في كل حال، أطلق فكرته في أربعينات هذا القرن، قبل صدور الكتاب المشار إليه، بلغته الأصلية. فمن يُصدِّقُ ما يذهبُ العلايلي إليه؟ ومَنْ يبحثُ في **ما صدقه** (Extension)، بينما يسودُ اللّغْوُ لغتنا المحكيّة والمنسيّة؟ في فلسفة العلايلي، اللغوية، التاريخية، أن الاستعمال هو المُحيي ـ المُميت، وأن العالمَ المسلم حين يعقل أمورَ عصره، يكون «فقيهاً» فوق الإسلام، فوق الأصول والأصوليّات، ليتمكّنَ من النّقْدِ عليها، ومن عقْلِها بعقله هو، لا بعقل لغة منسية، ميتة أو متحفية، ذهبت أشياؤها واستعمالاتها، ولا طائل من تطويل خيوط لغوها ومجازاتها.

ونرى أن هذا الرأيَ المعرفي جديدٌ في منحاه، خطيرٌ في مبناه ومعناه، واعدٌ في مرتجاه. وهو في كل حال علم إرتيائي (Doxologique)، يمكن تقريبُه، بالتوليف، من علم الرائي المتسائل أو الفيلسوف المتعقلن. إلاّ أن المواجهة بين الرأي الابتكاري والرأي الاصطناعي ـ المُزَّين للناس على أنّه «رأيهُم»، لكي يستهلكوه أو يهلكوا به ـ إنما هي في واقعها الراهن مواجهة غير متكافئة، عمادُها العُصَابُ أو الاعتصابُ اللذان يحملهما أكثرُهم، وهم لا يعلمون. إن هذه المواجهة الصامتة، المنسيّة، التجاهلية هي أُسُّ التفلسف الأصولي في كل مجتمع، حيث لا ينعقد أيُّ حوار حقيقي بين أكثرية جاهلة وأقليّة عالمة، وحيث لا يجري تعارفٌ داخل هذه القلَّة العالمة، النادرة، إلاّ من خلال علاقة العالم بالمتعلِّم، لا علاقة العالم بالعالم. في هذا المستوى التخاطبي، يسودُ فقهُ «المعاصرة حجاب». وعندنا أن الأصوليّة المنسيَّة، على صعيد القطْع المعرفي بين المجتمع وعلمائه، هي الحجابُ الحاجز بين العقل وعصره؛ وهي في الآن ذاته المُولِّدُ «الحيوي» لما نرى من حركات تنطعية[4]، رسالية أو رسوليَّة ـ هنا تتحوَّل الرسالة الجاهليةِ إلى كَيْدٍ للمعلم، المتهم بأنّه كاد يصير رسولاً، وهو في واقعه ناقل معرفي، لا أكثر ـ، حركات تعيش خارج التاريخ العصْري، المكتوب والمعلوم بعلم؛ وتتخرج على التاريخ الخاص بالجماعات، فارضةً عليها «المُحال» الذي نبّه إليه المعرّي (وكان الناس في عيْش رغيدٍ. . . فجاؤا بالمحال فكدَّروه)، فيما يُعلن أن ذا العقل «يشقى في النعيم بعقله»! فهل الحياة في مجتمع أكثره ممن لا يعلمون، تصلح لميثولوجية فردوسية؟ هنا، لا نحاسبُ شاعراً على خَيْلة أو خيلولة؛ ولكنْ حين فكْرُ جماعةٍ بشرية مكْراً ولغْواً، وحين تمحو الجماعة ذاتها الحيّة وتنساها، لتعيش في سواها أو مع سواها (مع الأرواح مثلاً)، متعّصبة لما كان، لما هو غير ممكن الآن، متجاهلةً ما هو

---

(4) حول الحراكِ الإسلامي، في الجزائر، مثلاً، راجع تعريبنا لكتاب أحمد رواجيه: **الإخوان والجامع**، دار المنتخب العربي، بيروت 1993.

كائن، ما هو ممكن وقوعه، هل يبقى أملٌ في نهوض عقل من صفوف هذه «الكتيبة الخرساء» والعمياء أيضاً، أخرسها المجازُ أو الحجاب اللَّغوي؟

إن أية جماعة تحجّب عقلها، تحجبه عن المعرفة المعاصرة، إنما تحاول أن تجعل النسيان أو الجهل مصدر سعادة. والسؤال المعرفي الملِّح نراه في البحث عما تنسى، وعمّا تذكر. فعندنا أنّ جهلَ الآخر هو تتمة طبيعية لجهل الأنا؛ وأنّ المتناسين أنفسهم هم، بمعنىً ما، غرباء عن ذواتهم، يتعلَّلون بكلام (فقهي) ترجيعي، طالما أُلغيت به فلسفتنا وعلومنا، وصارت في العقل السحري من لوازم اللغو واللهو: من فتوى ابن الصلاح الشهرزوري في تحريم الفلسفة، إلى الفتاوى المعاصرة في الاعتراف بـ «إسرائيل» خلافاً لخطاب الفلسفة العربية الدينية والقومية المعاصرة. والحال، فإن الجماعة التي تنغلق على جهْلٍ، وتستبطنه على أنّه «معرفة»، وهي لا تعلم ما في أنفسها ولا ما في أنفس الآخرين، إنما تؤشّرُ على نهوض أصوليّات، تحرِّكُها الدّولُ الوراثية، أساس كل رأسمالية استبدادية في التاريخ، إن المصادرة التأصيلية على ما كان، واستئصال ما هو كائن فينا (بالرصاصة هذه المرَّة، لا بالسيف) إنما يُعادلان، فلسفياً، المذاهب العدمية، ويعنيان: أن الحيّ لا شيء فيما هو فيه، وأنَّ الأصولي/ المستأصل، بقوّة اللغة واللّغو معاً، هو وحدَه الشيء؛ فهو مالك **اللغة المقدسة**، بكلماتها التي لا تُنسى، وذاكرتها الوقّادة، ذاكرة «كل ما مات» واستحال وجوده، والذي يسعى **خطباء اللّغو** إلى إحيائه من أرحام تاريخ مشترك شكلاً.

فما هو مبدأ هذا اللَّغْو الذي يحجبُ المعرفة عن عقول العرب المعاصرين؟

إنه **الاعتصاب**، كره الآخر، المبني على كُرْهِ الذات غير المُعلن. هذا الاعتصاب هو مصدر **التخلخل** (Anomie) في هذه الأمة المنسية بين الأمم

المعاصرة؛ لأن الذي ينسى نفسَهُ الحيّة، و «يحيا» ما فوق التاريخ البشري، الجاري كنهر هيراقليطس، لا يمكنه أن يذكر سواه، ولا أن يعرفه. وهذه الأُصوليّة الوراثية، في كل شيء، حاملة هذا الاعتصاب الذي صار انفصاماً في هوِّية الذات، هي الداءُ المُزمِن لكل الجماعات البشريّة التي لا تسعد إلاّ بنسيان عصْرِها، والاختفاء في عصور غابرة (موت غير مُعلن)، فلسفياً ما النسيان؟ ما صلته باللّغْو والكيْد؟

[4]

□ النسيانُ نقيض المعرفة. هو لونٌ من ألوان الكَيْد والمَكْر، والكذب على الذات بالذات. فالتناسي أقربُ إلى الكذب أو الانخداع، من حَبْل الحقيقة. أما العقلنة فقد حاولت تقديم منطق للمعرفة، قطباهُ الصِّدق والكذب؛ ولكنّها لم تستطعْ، لدى العرب، تغليبَ **عقل المعرفة** على عقل اللّغْو والكَيْد؛ ولم تتمكن من تحويل المَكْر إلى فِكْر (كما سنرى في فصل لاحق):

ـ ﴿إنهم يكيدون كيداً، وأكيدُ كيداً﴾ القرآن، 16/86.

ـ ﴿فإن كان لكم كيْدٌ فكيدونِ﴾، القرآن، 28/77.

ـ ﴿وما كيدُ الكافرين إلاّ في ضلال﴾، ـ، 25/40.

ـ ﴿إن كيدكنَّ عظيم﴾، ـ، 28/12.

فما دورُ المعلّم، المرشح في عصرنا لأن يكونَ ناقلَ علمٍ ومعرفةٍ (أي علم وأية معرفة؟).

ـ على الرغم من أنف الوسائل السمعيّة ـ البصرية، التي لم تكن معروفة في عصر أحمد شوقي وشعره العنتري ـ، وما موقعه من هذا اللّغْو الكَيْدي، الذي يدعوه (كرسول) إلى التعصّب لمهنته، فيما أكثر العرب لا يعلمون ولا يتعلّمون؟ ألسنا أمام متاجرة جديدة بكل ما يجهل العالمون والمتعلمون؟

من باب التذكير بما هو غير مذكور في «**اللغة المنسّية**»، وما هو مشهور في لغو الجماعات المعاصرة، نشير إلى أن تجارة **المخدرات** هي الأولى في آخر القرن العشرين (نحو 500 مليار دولار سنوياً)، وأن تجارة **الأسلحة** تحتل المرتبة الثانية حالياً، وتليها تجارة النفط. فأين موقع المعرفة العلمية من كل هذه التجارات؟ هذا إذا لم تستوقفنا تجارات السلع الصالحة وغير الصالحة (ومنها الكتب والآلات الإعلامية والحاسوبات وفيروسها طبعاً)، وتجارات **الجنس** (أليست تجارة الجنس أو المتاجرة بالنساء، شقيقات الرّجال وهماً، هي الأولى في عالمنا المعاصر قبل المخدّرات؟ ولماذا لا تتطرق الحسابةُ إلى هذه المُساءَلة الخطيرة، لتبرمجها على شاشة الحاسوب، بعد ما ظنّ رجالُ الأمس أن لهم «الكتابة» وأن للنساء «. . . النّوم على جنابة»؟).

في العلاقة بين المعرفة واللّغْو، نتساءل: مَنْ ينامُ على جَنَابةٍ عند العرب المعاصرين؟ اللغوُ الموروثُ أم الواقع المُعاش؟ الرِّجالُ الذين يفعلون بجنسهم البشري ما لا يُنسى من قتل وإفتراس، إرضاءً لوهم جِنساني، وإشباعاً لرغبة منسية في «امرأةٍ» كادت تنسى أنها امرأة، لكثرة ما زيّنوها أو حجبُّوها ـ لا فرقَ ـ؛ أم النساءُ اللوّاتي يسايرنَ ركْبَ الجَرْي وراءَ نسيان «**الأنثى الخالدة**» كما توهَّمها **أفلاطون** بلا أسنان وبلا نَفْس، وكما تخيلها نيتشه ولم يذقْها؛ الأنثى التي صارت، بدورها، لَغْواً في لغاتِ الإعلام الاستهلاكي؟

هل أطلنا التفلسف أيها الأخ الفقيه؟

لم نذكر لكَ بعد، كيف يتحوَّل اللغو إلى مساءلة فقهية، وأنتَ من البارعين في تركيبها، ولا ندري لماذا تبرع في ذلك، ما دامت هذه «السلع» المملوكة، عوراتٍ لا تصلح لغير لعبة «السَّتْر والنَّظر»[5]، وهذه الكلمات

(5) راجع تحت هذا العنوان، كتاباً للشيخ محمد مهدي شمس الدين، يمتاز بتنوير فقهي، على ما فيه من إشكال خاص بـ«ملكية جسد المرأة»؛ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت 1994.
وراجع دراستنا: المرأة بين فقه الامتلاك وفقه التحرير: السفير، 16 ,17 شباط 1995.

الموضوعة لمعنىً، تصلح أيضاً للعبة اللامعنى؟ وعلى سبيل المثال، نذكّركم بشيء من هوس اللغو، قيل إن أحدهم قد توضأ، ونام؛ ولما استيقظ تخيَّلَ أن شجرة خرجت من أنفه (لا أدري لماذا أنفه بالذات، لا فمه، أذنه أو عينه؟)، وراح يسعى إلى تحويل هذه الخيْلة إلى مسألة فقهية: هل يبطل وضوءه؟ وعندنا أن المسألة فاسدة في أصلها: فهي ليست هنا (خروج الشجرة من أنف) وليست هناك (بطلان الوضوء أو صلاحه). إنها من لغو الكَيْد الحيّ، كيد الحيّ على الحياة، بعُصاب أو اعتصاب! لأنّ هذا الإنسان الملغي من داخله، الحابس نفسه في مثل هذه اللعبة، القابع في كَهْف مجازاته وخَيْلاته، ليس حيّاً في تاريخ، وهو ليس عَقْلاً طالما أنّه يلغي الوظيفة الخيالية ـ الوضعية للعقل النقدي. إنه يحتاج إلى صوتٍ من خارجه، يفاجؤه ويصعقُ مَكْرَه، قائلاً له: أنتَ لَغْوٌ، مجاز إنسان، لا إنسان. هذا الإنسانُ الموهوم، الرَّاغبُ في خَدْع نفسه بنفسه، يظنُّ مع ذلك أنه «أصل»، «أصل الأصل». ويعتقد أن الأصوليّاتِ طَوْعُ خيالِهِ، ما دام اللَّغْوُ يُسعفه في التحجُّب أمام عَصْرِه. فهل يصلح هذا المَكْرُ لصنع فِكْرٍ علمي/ تقنيّ، يدور حوله الصراع الفعلي في هذا العصر؟ □.

IV. الزَّهْو: لعبةُ الحيلة والخَيْلة

□ يُقال إن هذا الزَّاهي الماكر، لم يخرجْ من أيّة جَنَّةٍ أو جِنَّة، ولم يهبطْ إلى أيةِ جنّةٍ أخرى. ويُقال إنه جاءَ من جنْسِهِ، وكان دائماً في جنْةِ حوّاء، مندغماً بطينها، يتذوّق حلاوة مآدبها، يتحلّى وإياها بتفّاح **المعرفة المشتركة**، معرفة الحياة التي ابتدعاها من جسديهما. وجاءت الفلسفةُ بخيالها العقلي، لتقول: لم تكنْ الحياةُ خطيئةً؛ ولم يكن هناك نسبةٌ (Relat)، إذْ لا نسبةَ بين إثنين، ولا توازٍ ولا مُقايسة، بل لعبة تُخْرِجَ الثالثَ من صُلبْهما. هٰذا الثالثُ الموهوم، كان حِيْلةً، بل كان خَيْلةً (Imago) جرى تخيَّلها بالعقل لاحقاً؛ ويجري تخيُّلها في كل آن، لتُقاسَ به ـ وهو الغائبُ، المرفوع Exclu ـ أقوالُ الشّاهدِ وسلوكاته.

[1]

□ الجنَّةُ في فلسفة الخيال، هي زهو الجنْس البشري؛ حُلْمُه الدائم بالأجمل والأحلى، بالأشهى والأحوى (Le plus vital، الأكثر حيويّةً واحتواءً، عندما يؤكل). هي زهوُ حوّاء ذاتها. فقد كانت جِنَتَّه، وكان يعرفُها؛ فهو يتأدَّبُ فيها، وفيه تتأدَّب. لم يسقطا إلاّ في بعضهما: (وبكى بعضي على بعضي معي). كانت ثمار جسديهما من أشجار جنتّهما الواحدة. بلا عكس. ثم قيل في الجنّات ما قيل، من الأمهات ـ ذوات الثمار ـ؛ إلى السيوف ـ ذات الدماء.

وبالثمرةِ تُعرَفُ شجرةُ الجَسد بعد غيابها. لكنْ في حضورها وشهودها، يُعرَفُ كلُّ شيءٍ من ذاته، بذاته، كما هو.

إن تغريبَ حوّاء عن حاويها، كانَ الهاجسَ الدائمَ للخيال الآخر، خيال المكبوتين أو المحرومين من نِعمة الحياة بحرّية، أو غير القادرين، لأسبابٍ مختلفة، على أخذ الحياة من مصادرها. «الجَنَّةُ لا تُداس، لولا النّاس». هي الأولى بين النّاس، وهو أولهم دائماً. لو لم يكونا معاً، لما كان أحدٌ الآن؛ لما كان في عصرنا ناسٌ، من ورق أو من خيال. فأين كان الآخر؟

يُقالُ في الميتا لاهوت، إنه كان يصنع جَنَّةً لهما. ويُقَال إنهما كانا يصنعان جنَّتهما، بنفسهما، ولذاتهما؛ وإنه لم يكنْ إلاّ في تجسدُّهما، وفي ثمرات تجاسدهما. ولم تغْدُ الجنَّة البشرية، أو المعمورة، «تحتَ ظلالِ السيوف»، أيِ من صنيع **القوّة**، إلاّ يومَ - وكلما حاول الثالث الغائب، **اللامعقول** - أن يكون خيالَهما، حيلتَهما للبقاءِ معاً، والارتقاء إلى الأعلى فيهما.

أليسَ الأخفى في هذا الجنس البشري الآكل (بوليمةٍ أو بلا وليمة، بأدب أو بلا أدب، بمائدة أو على الأرض)، هو جنسه بالذات، وبكل المعاني المحتملة لهذه الكلمة الساحرة؟ (من الجنّ والجنون، إلى الجَنَّة والجُنَّة والجِنَّةِ - أي الاسم الآخر للناس؟) ثم أليسَ الناس زهولاً خفيّاً، مثل اسمهم الآخر، الجِنَّة/ النّاس؟ كلّهم مرايا معرفية لوجه واحد، يرغب في ازديادٍ وتضاعف، حتى التكاثر، وبكاءِ بعضٍ على بعض. فلماذا هذا البكاءُ التباعضي، أيّها الحالمُ بنفسه في غيره، وبغيره في نفسه؟ لأن الزوجَ، أي كل أحدٍ من اثنين، ليس فرْداً يحبُّ الفرادة إلاّ بقدْر ما يكون مشفوعاً بسرْد، بسلسلةٍ، بنُظمةٍ أو منظومةٍ، بِوتْرِ الآخر الذي يتوتّر في قَوْسِ الجسد شَفْعاً. الحياة توتّر جسدين وأكثر. تواتر أجساد، آكلة - عاقلة، تعمل ما يحلو لها في الفرادة، وتخفي ما تفعل «عن عيون الجماعة». بين الفرادة والجماعة، يتألَّقُ خيالُ اللاعب. ليس الناموسُ،

القانون، التشريع، إلخ.، سوى حياءِ الخيال، «خلسة المختلس» الذي يخفي خِلْسَتَه، ويظهر لعبته بحيلةٍ، بكلمة أدبيّة، يُقيِّدُ بها المتآدبون مآدبهم الفرداوية أو ملاعبهم الجماعيّة. إن التقيّد باللعبة، كلمة يعلِّقها اللاعبون على مشاجب أو أنماط (هذا هو المعنى الأصلي لكلمة **نمط** TYPE) علاقاتهم الشخصية، أو محاولاتهم للتعلّق ببعضهم، بل حيلهم لكي يكونوا جماعاتٍ، وهم أفرادٌ لا غير. في هٰذا المستوى من النّظر إلى الأنا ـ الآخر، قد يكون [**الهوَ**: Le Ça]، هو *الخيال أو اللامعقول ـ كما سُمِي في تاريخنا الفلسفي الأسطوري*. ولكنَّه، في فلسفة العقل الخيالي، هو صلةُ الوصل بين زَهْوِنا المُحتال وزهونا المُختال.

هل الإنسانُ سوى محاول، محتال على نفسه وسواه، وحتى على الأشياء ذاتها؟ وهل هو أكثر من **فائل** (Imaginaire) أو **متخيِّل**، متماثل (Analagon) كما يفترض سارتر؟ إنَّه لاعب خيالي، يحوّل نفسه وأشياءه وكلماته وصورَه بمقتضى مصالحه (= رغباته وحاجاته)، بمقتضى جسده العجائبيّ. وباسم المُجاسدة، كان يجري التنّكر للجسد البشري الآكل «حتى نهوةِ روحه». وكانت تقام له الحدود، وتُصطنع القيود والإكراهات، وفي الوقت نفسه كان يُقال: «لا إكراه...»! إن الجسد العاقل (الخائف) في مأكله ومشربه، في ملبسه ومنكحه ومسكنه، إلخ. هو جسد حيوي مضاد للموت، الذي يعيشه في كل آنٍ، كنُقلةٍ بين أكل وأكل، ولباس ولباس، وشراب وشراب، ونكاح ونكاح، أو بين آلةٍ وآلة، وحَرْب وحرب...

... إن تاريخنا الجسدي، كما توّهمته فلسفة المثال أو الرُّوح، هو تاريخ «مكروه» أو «مُنْكَر». ومع ذلك، لا تاريخَ للجنس البشري خارجه أو من دونه، إن الجسد هو الوثيقة البيو ـ تاريخية لكل جنسنا وحضاراته. فهذا الجنس الرُّوحي ـ العاقل هو بالمناسبة جنسٌ آكل، وبالخبز وحدَه يحيا، مهما حاول بنو الزَّهْو طردَه من «جنَّةِ الحيلة»، التي ظنّوها خطيئةً أو سقطة، وشوّهوا بخيالهم حلاوةَ الجَنَّة الجنسيّة حين قدّسوها أي طردوها من وضعها. لكن إلى أين؟ ما

معنى الجنة بدون الجسد؟ ولمَ القيامةُ بعد كينونة؟ معنى ذلك وقوعُ بني الزَّهوِ في الَّلغْو أو اللامعنى، وانكفاؤهم إلى جنَّة الخَيْلة، وجِنان الظّلال، اللامكان واللاشيء، اللاجسد (Le Chaos). إنهم يعيشون بالمقلوب، في عالم مقلوب. وتقوم فلسفتهم على مثاليّة الزّهو، فيما تقومُ فلسفةُ الخيال العقلي على اللعب الجسدي بالزَّهْو. فالمزهوّ أو الزّاهي، الزّهاوي (النرجسي) يصرف زهوة عمرهِ، طاقته في غير موضعها؛ ويترك زهرةَ العُمْر تفنى في جَنَّةِ الجُنون. وعندنا أنَّ هذه المسألة ثقافيّة، فكريّة بحتة، إذْ الواقع المُعاش ليس هناك، وليس كذلك؛ وهم أيضاً يفعلون ما لا يقولون.

[2]

□ منْ زهوٍ إلى زهوٍ يصطنعُ الإنسانُ المعاصر ما يحلو لَهُ من أغراضٍ يستهلكها إلى أن تستهلكه، بدورها، وتهلكه. «لا يُهلكنا إلاّ الدَّهرُ»: هكذا كان يعبِّر العربيُّ عن زهوه قبل الإسلام، وقبل التمنطق والتزندق. وكان يلعبُ اللعبةَ حتى آخِرها «. . . فدعني أبادْرها بما ملكَتْ يدي» (لعبة طرفة بن العبد مع المنيّة)، ويلعن الدَّهْرَ حين يصلُ به إلى حافَّةِ القَبْر أو أرذل العمْر. فالزَّهو هو المُعادِل الحيوي للأيام، وهو المضادُ اليومي للخروج من الحياة: «ألا لا يجهلن أحدٌ علينا. . . فنجهل فوق جهْل الجاهلينا». إن الزّاهي في جنتّه، حتى ولو كانت في نظر سواه جبّانةً أو متعسة، يرغبُ في البقاء فيها، بقدْر ما يرغبُ عن تركها. إنه يرغبُ في الشيء إلى أن يستهلكه، فيقالُ إنه رغبَ عنه. والحقيقة أنّه أكله، ولم يبقَ منه شيءٌ يرغبه. الرغبة نفسها لم تعدْ موجودةً فيه، فما حالُ شيئه الذي استبطنه، أدخله في بطنه، ثم في باطنه، وصار يبكي بعضُهُ على بعضِهِ معاً؟ هلْ كان يبكي البعضُ حقاً على البعضِ الذي أكله، أو قتله، أخرجه من حياته كشيء برّاني، وأدخله في حياته الجوّانيّة، كشيء جديد، لنتخيّل أنّه «عَصْفٌ مأكول؟».

الزَّاهي يبكي.

لكنّه يحكي بكاءه، يلوّنُه، يموسقُه، يغنيّه، يرويه، يَتمثّله ويُمَثّله. ويرسمُ ما كان أو يكتبه، كما لو كان يعاودُ تكوينَهُ، وقد صار فيهِ، بَعْضاً منه. يستذكرُ بالبكاءِ إلتهامه له. فيما يواصل إلتهامَ أشياءَ أخرى. أيضحكُ الزاهي أم يبكي؟ وما الفرقُ؟ الزّاهي آكلٌ نَهِمٌ، يلتهمُ ما فيهِ وما حولَهُ. ومع ذلك، يُحَالُ على غير ما هو فيه، ويخاله مرجعيّة. الإحالةُ إلى مرجعٍ تعني الاحتيال بخيْلةٍ، للوصل بين الحال والخيال: يرغبُ في حوّاء، مثلاً، بوصفها «جنتَّه» أو بُغيته؛ ثُمَّ، بعد أكلها، يرغبُ عنها «. . . وإن لم ترده، فالسلام على أخرى». الأخرى هي المأكولة/ الآكلة؛ المؤودة عينها في ودٍّ آدمها الدائم. فهل هناكَ أجبنُ من وائدٍ وأغبنُ من مؤود (ة)؟ لماذا أُكلَتْ المؤودةُ، صغيرةً وكبيرةً؟ لأنها مصنوعة، طبْعاً وأصلاً، مثله، للوأد، للودّ أو التوادد ـ نعني التآكل والتجاسد بمودَّة، أي برغبة في الشيء المعلوم. الحياء. فما يكونُ موضعَ رغبةٍ في حال، يكون موضع استهلاك أو أكل جسدي/ معنوي، جمالي/ استعمالي، إلخ. في حال التواضع؛ وما يُستهلك يغدو، مع تقادمه وتهالكه، مرغوباً عنه. ويُسأل: «بأي ذنب قُتلت»؟ أكان الوأد عند العرب خاصاً بالطفلة، دون الطفل؟ وهل كان يرمزُ إلى تقديس المكان الصّحراوي بدفنِ الحيّ فيه، تأسيساً لمعمورةٍ في مهجورة؟ هذه مسألة غامضة، يلزمُها إيضاح. والظّاهرُ هو أن الآكلَ يقفُ على أطلال الجسد أو العمارة، ليبكي بعضَه الآكلُ على بعضهِ المأكول (ندب الحيّ للميت). كان يبكي «. . . من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ»، أي من خَيْلةٍ أو صورة دَرَسَتْ، وبقي منها لا معقولها، نعني مخيولها الراسب في ذاكرة، إلى حين. لأن الذاكرة عينَها، بعدما تشبُّ في جنَّة الجسد، وتشيبُ، تخرج من إطارها الوظيفي/ المعرفي، وتشيخ، فتتقاعد، لتخرج أخيراً من الحياة إلى غربة «كان. . .» «رحمة الله عليه. . . وعليها». هنا تبدأ الموتيّة!

الزّاهي الحيّ، مسكوتٌ بهذه «الزهراوية»، نعني النرجسية أو الزَّهْوية، التي يعاشرُ من خلال شاشاتها، المرأة/ الأنثى، حواءه إذا شاءت وشاء. كلاهما

يرغب في زهرة جنسهما، ولا يرغبان عنها إلاّ بسببٍ يصطنعانَه أو يصادفانَه. وكل التحليل النفسي الجنسي لهذه الزَّهْويةِ يقومُ على لعبة: «متى عُرِف السببُ، بَطُلَ العجبُ». فهل عُرِف السببُ حقاً؟.

بعد ملايين السنين هل عرفت المعاني السببيّة لهذه المنازلة أو المبارزة الجنْسية العجيبة بين الذكر والأنثى؟ إنها مبارزة تباينية، وعلى معرفتها الصحيحة يتوقَّفُ حِراكُ الحضارات وترقيّها إلى الأجمل والأعلى، أو هبوطها وسكونها في أسفل السافلين. هنا، يكمن معنانا العصْري لما يسّمى خطيئة الجهْل البشري، وليس لما نُسب خطأً إلى رغبة الجنسين في المعرفة والتعارف. وعندنا أن حوّاء التي تمادى آدمُها في التفلسف والتعالي عليها ـ لاستملاكها واستهلاكها ـ، ولا سيما من خلال وأدها وتحريمها، ثم تجهيلها، وتصويرها على غير ما هي فيه، كائناً عاقلاً ـ آكلاً مثله، هي الأعرفُ بنفسها، والأَولى بتحرير نفسها بنفسها في شروط لعبٍ اجتماعي أرقى: فهي التي تُنجبه، وتعيشه نامياً في رحمها وبين يديها، وعلى ثدييها، وفي محيطها الحيوي والمعرفي الداخلي. إنها صانعة حياة، وآدم منها، لو تواضع وفهم أو تفهم ما يجري لها وله. إنه ضيفُها الحيوي، الحارثُ في جنتّها، الآكل من ثمارها ومن لبنها، العامل معها، لأجلها ولأجل أولادهما ومجتمعهما، والعاقلُ المتوازن بعلاقته اللعبيّة معها، بقدْر ما تقدّم له إطاراً خيالياً للمعرفة، والجاهل بقدْر ما ترغب عنه، تتجاهله ويتجاهلها؛ والفاعل العامل بقدْر ما تكون مأدبتها الحيوية عامرةً. ومع ذلك، يُدَّعى في فلسفة الدهماء: «لولا حوّاء لكانت الدُّنيا بألف خير». فما هو هذا الخير المشروط بتغييب المرأة؟ إنه كلام لَغْو وسخافة، كلام إهانة للإنسان عينه. فالدنيا لا تكون دُنيا من دونها. وهي تعرف ذلك تماماً، وتملك مفاتيح لعبة الحياة. ولا ريبَ في أنَّ «كيدَه عظيم» على منوال كيده؛ فالكيْدُ حالة إنسانية، ترمي إلى حفظ الحياة وتجديدها. إنها لاعبة حياة، تُنكِر استملاكها واستبضاعها، أي معاملتها كبضع أو بضاعة جنسية، لا غير. ولكنْ مَنْ أهان

الرجل حتى تخيَّلها دُمْيةً «مكسورةَ الخاطر...؟ وحين شوَّه صورتها التاريخية والاجتماعية، ألم يشوِّه جنسه البشري بكل معانيه؟ إن المرأة لم تقبل إهانتها، ولذا واصلت عذابَها معه ـ عذابَ الشَّريك الزّاهي باغتصاب حقوق شريكته الحتمية (الشّر الذي لا بد منه... والشر من شرارة، كما يُقال فيما هي خَيْرٌ للرجل، وجنّةٌ، عالم خفيّ، لا بدَّ منه). إن هذه النظرة الملتوية إلى «شرّ المرأة» و«شيطانيّتها»، هي مسألة فكرية، تدلّ على ثقافة صاحبها. وتبقى هي كما هي. ويبقى هو منها، ولها؛ حتى حين يرغب عنها، إنما يرغب إلى سواها، من جنسها ـ إلاّ إذا شذَّ وانحرف عن مساره البيولوجي الطبيعي. والأمر كذلك بالنسبة إليها وإلى بنات جنسها وجنسه. فالعلاقة بين آدم وحوّاء تقوم على لعبة تلازميّة، فيها الحيلة والخَيْلة، فيها الصدق والكذب، إلخ.، لا يعكِّرُ صفوها إلاّ الزّهو، إذْ يخال الزّاهي (النرجسي) أنَّ انتزاع حقوقها يعادل في خياله المعرفي، «كمالَ حقوقه»: لكنّه حين يكتشف لا جدوى حيلته، يبتكرُ بخيالهِ الفلسفي ثورةً على ما فعل بها عَبْر التاريخ، كما حدث في الثورة الفرنسية (1789)، فيُعلن من زاويتها حقوقَ الإنسانِ والمواطن، أي المرأة وزاهيها الجديد. فلا حقوق للرجل من دون المرأة؛ ولا حقوق لها من دونه. مع ذلك يلعبُ الجسدُ لعبة الزَّهو الذاتي؛ ومن شدَّة زَهْويّته (الجسد الذاتي: الحبّ الذاتي) وزهويّتها، يذهبان إلى حدّ البطش ببعضهما. إن الآكلَ يجوعُ، فيتنقلُ من أكل إلى أكل، ومن جنّةٍ جسديّة إلى جَنَّةٍ أخرى، ومن لباس إلى آخر، ومن بيت إلى بيت، ومن آلة إلى آلة، ومن أرض إلى أخرى. الجسد وَحْشٌ رحَّال، ضيفٌ شديد الوطأة على البيئة، وعلى نفسه، وهذا يصحّ على الأنثى والذَّكَر. فلماذا لا ينظّمان الوليمة؟

[3]

□ إن صياغة **إشكاليّة التزاهي** بين المرأة والرجل تبقى المدخلَ الأول للنَّظَر في مفارقاتِ العلاقة الُّلعبيّة بينهما. إنها علاقة تباينيّة: هي ليست هو. وبالعكس. مع ذلك يزهو كلاهما بما ينمازُ به. يحاول امتلاك ناقصه، بعضه

الآخر: امتلاكه بالجنس، بالمال، بالأغراض أو السلع، بالمواعين والكراكيب الدنيوية والرمزية، وبالخيال. إنهما يتبارزان في تجميل(*) بعضهما حين يرغبان في استهلاكٍ تبادلي/احتكاري. ثم يتبارزان في تشويه ما جمَّلاه، حين يرغبان عن بعضهما، فيتحوَّل كلٌ منهما إلى متخيِّل، يلعب على امتلاك ما لا يملك، وأخذ ما لم يأخذْهُ من دنياه.

إن التزاهي هو تسويق الأنا للآخر، في سوق محدودة جوهرياً، ولا محدودة على صعيد البضائع، أشياء اللعبة. وإن النظر في سوق التزاهي ـ سوق المبارزات بين الجنسين على قاعدة المجتمع الاستهلاكي ـ، إنما يستدعي إعادة النظر في **أصل التجارة** لا في «**أصل الأنثى**» كما تخيّل فلاسفةُ الغَفْلة، وادّعت نوال السعداوي «**الأنثى هي الأصل**». إن التاجـر هو وريث القنَّاص والمزارع؛ فهو الصيَّاد العنكبوتي، الذي يخفي حَجَره أو بندقيّته أو سوى ذلك من آلات صيده وقنصه؛ ويستبدلها بنسيج ناعم، نسيج الواجهة الزجاجية المضاءة بألوانٍ تضفي الزَّهوَ على المعروض من أزياء وأشياء؛ ويطوّر نسيجَ الملاطفة، وتهذيبَ البيع والشراء (نعومة الذهب = نعومة السلعة: شخصية البائع)، حتى يحصل على الأخفى، **المال** الذي يرمز إلى كل مظاهر الخيْلاء وأسلحة القوّة الناعمة التي طوَّرها وثقَّفها تاجرُ العالم المعاصر، ولعب بها بين أضواء وظلال، ولمعان ساحر، فيما كان المقايضُ القديم يبادلُ سلعة خام بسلعة أخرى. وحتى في مستوى التبادل الجنسي، تغيَّرت «الجنَّة»: «أعطني أختك لأخي مقايضة، فنصبح أقارب وأبناء عمومة». هنا كانت المقايضة واضحة. لكن في عصرنا، المقايضةُ يخفيها الجنُّ المالي، الذي أخذ يتخفى، بدوره، في دفتر الصكوك (الشيكات)، ثم في بطاقة الاعتماد أو أي رمز حسابي آخر. لم يعد اللعب الجنسي مربوطاً، علناً، بالذَّهب. ولم يعد الشيء في مقابل الشيء. صار مقابل خَيْلة وما يلازمها من رموز وإرشارات أو علامات مسجَّلة: صار لغةً ولَغْواً.

(*) وهذا أصل «المجاملة»؟.

وتبدّل لونُ الجنَّة: الجنينة أو الحديقة الجنسية نفسها، صارت سوقاً، تبدأ من شاشة التلفاز وإعلاناته وأفلامه، وتمتدُّ عبر الناس المتلفزين، الذين يتصرَّفون هم أنفسهم ـ بملابسهم وأزيائهم وزهوهم ـ وكأنهم **«إعلانات متحرّكة»**، لا تخلو بدورها من خَيْلاتٍ أو صرعات (فانتازيا) وشارات وكتابات.

لقد دخلنا مع المجتمع الإعلاني ـ الاستهلاكي ـ عصر العلامات الجنسية المسجّلة (تختار سروالها بألوان زاهية، لأنَّ هناك من سينظر إلى المستور ويستحليه: مضافة جنسية جديدة، في الشارع والمَشْرب أو على شاطىء بحر). «يستحلي الضيف»! إنه الإعلان المضاد. تبدأ لعبة الزهو الجنسي من الملابس، ويختال اللاعبون بالزينة والمأكل والمشرب. ويبقى الجسدُ الإعلاني هو أساس الجنَّة المخيولة، مع نسيانٍ نسبي أو تجميل صُنعي يُفقِده ضوئيته وإشعاعيّته: يحيله عارضَ أزياء أو عارضة. فهل الجسد كذلك؟ وهل أبتكرته حوَّاء لمثل هذه الوظيفة التبرُّجية؟

الحسد هو مبدأ الزّهو. التزاهي تحاسد وتجاسد. و «الحسد يمزِّق الجسد»، بل يطيّره ويذرّره. أمام الأجساد الذرية، المتناثرة في السوق الإعلانية ـ الاستهلاكيّة، يَمْثُلُ الإنسان «عارياً» معرفياً، ومأخوذاً بين قنبلتين مرعبتين: **«القنبلة المنويَّة»** التي ورثها من جنسه واستعملها بخياله وزهوه؛ **والقنبلة النووية** التي اخترعها بفلسفته وعلمه وحيلته. ونتساءل عن دلالات انفجار الأجساد في عصرنا، وعن مستقبل الإنسان الخيالي في بيئةٍ يلوِّثها يومياً ـ يأكلها، ولا يتركها تتجدَّد، أو تتطّهر من نفايات حضوره وحضارته. ونرى أن الزَّهْوية المتعاظمة في أسواق الاستهلاك **الجنسي** (بكل معاني هذه الصفة)، ترشدُنا إلى معنى **اللهو**: ﴿ألهاكم التكاثرُ حتى زرتم المقابر﴾[1]، مقابر الحياة التي نخالها جنَّةً دائمةً، ومقابر الموت التي صُوِّرت ناراً وجحيماً. فأين حقيقة الإنسان اللاهي، وأين تحقَّق؟ □.

---

(1) القرآن الكريم، 1/102.

٧. اللهّو: من الخداع إلى القناع
«لماذا يُرغَبُ في الممنوع، ويُرغَبُ عن المجهول؟»

[1]

□ عقليّتان تحكمانِ ملاعبَ اللهو البشري: عقليّة اللاعب برغبته ضد الممنوع، المحرَّم، أي ما لا يجوز القيام به إلاّ في مكانه، وبعد حلٍّ أو تحليل؛ وعقليّة اللاعب بالمجهول ضد رغبته. في هذا الملهى الجسدي/الدنيوي، يحرِّم الإنسانُ على نفسه أشياء، ويبيحُ لها أشياء أخرى. لماذا؟ لأن الرغبة هي فلسفة قبول واستبعاد، ولأن اللعب إمتاع، براءة، فوق الصدق والكذب، يتواطأ فيها الخيال برمزه المرجاني، والعقل الخيالي. ومثاله أنّ اللاهي الأرفع، **الحسن بن هاني**، المقنَّع بالنؤاسي، كان يزهو في ملهاه:

«وكنا نفعلُ في المسجدِ/ ما لم يفعلُ الأبرارُ في المسجدِ».

«أنفتْ نفسي العزيزةُ أن تقنعَ إلاّ بكل شيءٍ حرامِ».

«. . . شيء خُصصتُ به من دونهم وحدي!».

«تظّللت من دهري بظلّ جناحه فعيني ترى دهري وليس يراني»
«ولو تسألُ الأيامُ ما اسمي لما دَرَتْ وأين مكاني، ما عرفنَ مكاني»

(راجع: **ديوان أبي نواس**).

هنا اللهو وَلَهٌ، خروج على المألوف في الممنوع الاجتماعي؛ وهو نهوض

إلى التعالي فوق الحلال والحرام، المقدَّس والمُدَّنس. اللهو حياة حرَّة، خليعة، بلا قيود، بلا مانع مكاني ولا حاجز زماني. لكنْ، في المقابل، أليس اللّهوُ قناعاً آخر للاّهي؟ إنَّ رغبة اللهو تعني، في ما تعني، مبادرة الحياة كما هي، وبما تملكُ الأيدي الحرَّة. لكنَّ الأيدي المغلولة، المقيَّدة بقيود المنع، الحِمى والحماية، المُلكية الخاصة (المكانية المقدّسة)، لا تبادر اللهو إلاَّ بخداع أو قناع.

من مستلزمات الملهى: التمويه، المماهاة؛ والمجاز، لا سيما في المكان الحاجز أو الحاصر (الحجاز والحصار). هو إجازة مرور من الممنوع إلى المسموح، رخصة لتدوير زوايا مربّع الممنوع إن الممنوعَ ذاته وهم نسبي، يمارسُ هنا، ولا يُمارس هناك. في المجتمع: أين يبدأ المُباح؟ أين ينتهي المحرَّم؟ لها، قال خليل روكز:

«ونحنا بعُمْر هربان أسرع من غزال،

لا تضيّعيهْ، بمحلَّلي ومحرَّمي

كل شيء بتحللو نفسك حلال،

حاجي «بموسى» ولوحتو تتوَّهمي»[1].

إن هذه الأمّارة (النفس البشرية) هي ملهى رغبات، تأمر بالشيء وبعكسه. إنها إلتباسية Confusionniste: تبكي/ تضحك، تصدق/ تكذب، تقدِّس/ تدِّنس، تُظهر/ تخفي، تأكل/ تصوم، تُحيي/ تميت، تحبُّ/ تكره، تلهو/ تتنَّسك؛ بكلمة إنها تلعب في كل الملاعب المُتاحة. جسدُ النفس، أو بيتُها في فلسفة الإغريق، هو حقل رغبات، مجال لعب، لا يحدِّدُ قواعده سوى اللاعب الأقوى، اللاهي

(1) مجموعة منظومات خليل روكز، منشورات حمد، بيروت، ط 3، 1983، ص 65.

بما يملك (حلال)، الطامح إلى اللهو بما لا يملك (حرام بحاجة إلى «تحليلة» أو شرعيّة). وإن مسألة اللهو هي مساءلة معرفيّة، إدراكيّة: اللاهي واعٍ رفيع، قنّاص طرائد، مُفترِص ومُفترِس. يضحكُ للطريقة، فيقرّبها إليه، كحبْلٍ وريد؛ ثم يضحكُ منها (يكذبُ عليها)، ليفترسها أو ليستهلكها، بلغة المجتمع الاستهلاكي. لم تعدْ الطريدةُ المعاصرةُ طيراً يطير بحرية، ولا سمكة تسبح بحرّية؛ لم تعدْ حرّة، تحتاج إلى لاعب حرّ، يلهو في مطاردتها، إلى أنْ يقتنصها أو يصطادها، أو تنجو منه؛ تحتاج إلى قنّاص آخر، مرئي أو غير مرئي (كالموت الذي يلهو بمن ينجو). إن الطريدة المُعَاصرة سلعة مموضعة، معروضة في واجهة، مُعْلَنة ومُسعرَّة بالقوّة (أحياناً)؛ لها علامتها المسجّلة، قيمتها واستهلاكيّتها. وإن الرغبةَ فيها محكومةٌ بالقوّة (ومنها القدرة الشرائيّة)؛ بالقدرة على حيازتها وامتلاكها (**الحلال الجديد**)؛ فيما الرغبة عنها محكومةٌ بالعجز عن شرائها أو حيازتها (**الحرام الجديد**). إن ما يُمكن امتلاكه أو ابتياعه، يُلهى به، ويُدَّنس: وما لا يمكن ابتياعه، يُخفى، يُحرَّم يُكبَت ويُقدَّس في وعي المحروم أو لا وعيه؛ ويُحال إلى مثال نموذجي، يُقولب في الاعتقاد، ويُرفع كمطلب شخصي أو عام، فاللاهي يعتقد بقدسيّة ممنوعة، متجاهلاً أنّه مُباح لغيره ممن يملكونَ مالاً وسلطاناً. الإعتقادُ هنا تعبير عن عجز، وإشارة إلى فسادٍ في النظام المعرفي: «زنا الغنيّ وموتُ الفقير»، أمران مسكوتٌ عنهما في المجتمع المكبوت. اللاّهي الغنيّ خارج المحرّمات؛ فهو مالكُ أدوات الرغبة، مالك وسائل تحقيقها أو إنتاجها واستهلاكها. أما اللاِهي الفقير فهو «يستمتع» بفقره، «يلهو» بالنظر إلى ما يفعله أغنياء وما يملكه أثرياء. لذا يُمتدح الفقرُ، ويحوّل إلى شعار اعتقادي، وثوقيّ (Dogmatique)، يعتقدُ، مثلاً، أنهم يُفسدون في الأرض بما يفعلون؛ أي أنه يتناسى أو يتجاهل حقيقة ما يجري: **الغني يفعل، الفقير يعتقد!** ثم يُفرض على الفقير تقديس اجتماعي لمعتقده أي لجهله. ولم تأتِ الإعلاناتُ الحديثةُ جديداً على صعيد المعرفة وفلسفة الخيال الإنساني؛ لكنّها طوّرت وسائل التوهيم، فلوّنت الملهى الإعلاني وجعلته

مسرحاً مصغَّراً، لقطاتٍ مسرحيّة، تمثيلاً على واقع الرغبات الممنوعة ـ لذا كان مفهوم تحقيقها وكان إمكان تحقيق «السعادة» بالتقسيط تارة، وتارة بالتنزيلات أو «سحق الأسعار».

[2]

□ مع ذلك يُقال إن الإنسان عدو ما يجهل. لكنّه في واقعه، يخاف مما يجهل؛ يعبدُه، يقدُّسه، يحرّمه على نفسه، أقلّه في الظاهر. والأولى القولُ إنه يُخوَّفُ مما يجهل، وإنه يُكْرَه اجتماعياً على الانضباط، أي الانسحار بالممنوع؛ فهو يُكْرَهُ على عبادة المحظور، تحريماً وتقديساً، إلى أن يتمكَّن من نَيْله واستهلاكه (في الزيارة، في الأعياد، في الخفاء أو العلن). إن اللهوَ ملعبُ صراعٍ ومجالُ مبارزةٍ أو حرب. بهذا المعنى، ليس المجتمعُ المعاصر سوى ملهىً كبيرٍ لرغباتٍ متصارعة (أين منها **«مصارعُ العشّاق ولواعج الأشواق»** في الفكر العربي الوسيط؟)؛ ملهى تسودُه سياسةُ التباين والتمايز، وتقودُه لعبة التغابن[2]، أو لعبة التجابن عن فعل الأشياء كما يحلو للفاعل أن يفعلها. بين اللاهي بالثقافة واللاهي بالأزياء قرابة معرفية: هذا يجعل الناس يجبرون على مذهبه وأفكاره، وذاك يجعل الأنثى، مثلاً، «تتموَّض» أي تجري كما يشاءُ هو ـ جارية حديثة: لا تجري وراء الرجل ولا أمامه، بل تجري وراء الزِّي أو الدُرجة، حيث مُصمِّم الأزياء هو الوحيد الذي يُسيِّل لُعابَ الجنس، فيحلّل جسد المرأة ويحرّمه، والغاية أخذُ مالها، بعدما يكون اللاهي الثقافي قد لعب بعقلها. إن اللاهي بالأزياء النسائية إنما يُزّين جسدَها للمستهلكَ (اللاهي بما يرى، ويقدِّم مالها للرأسمال الاقتصادي، القابع وراء الدُّرجة (La Vogue, La Mode). «إمشِ مع الدارج ولو كان خارج»! نعم، فالدُّرجةُ الجديدة هي غَرَضٌ استهلاكي «جديد»، يحتاج إلى إمّعةٍ إلى جسد يعرضه (مهنة العارض/ العارضة)؛ وإلى مُعلن يسوِّقه عبر وسائل الإعلان، وإلى سوق

(2) ﴿يوم يجمعكم ليوم الجمع، ذلك يوم التغابن﴾، القرآن الكريم، 64/9.

بواجهات زجاجية مُضاءة، تقدّمه على غيرِ ما هو فيه، فتُحلّله للمستهلك الباحث عن لهوه، ولا تتركُ له سوى مجال الاعتقاد بصحة ما يفعل؛ وهذا يرشدنا إلى جهل الفاعل الاستهلاكي وهو يتحوّل إلى آلة. إنه يعتقد، مثلاً، بأنّ السلعة المعروضة (والمرغوبة)، هي ذات نوعية، جمالية وذوقيّة، تفوق «قيمتُها» السعر المطلوب، فيما هي مصيدة تجتذب اللاهي الاستهلاكي (المرغوب في ماله أو في شخصه). هذا اللاهي الاستهلاكي لا يكتفي بخداع نفسه، بل يذهب إلى خداع سواه، بإضفاء قيمة وهمية على السلعة التي يملك (تعظيماً لقيمته الذاتية بها، فيعلن لنظرائه أنها سلعة ذات سعر بخس، «معقول» ـ بصرف النظر عن سعر الكلفة والقيمة المُضافة (La T. V. A.)، وعن الربح الفاحش الذي يحقّقه التاجرُ بنعومةٍ وظرافة.

للتاجر اللاّهي نظامٌ معرفيٌ وقيْميّ مختلف عمّا هو سائد على صعيد «**الجهل العام**»: ما تربحه في لعبة التجارة هو الحلال؛ وما تخسره، أو ما لا تربحه، هو الحرام. هكذا تتحدَّد قواعد اللعبة في اللهو التجاري. أما في لعبة الخداع، فتجري الأُمورُ على نحوٍ مختلف تماماً: إذ إنها تبدأُ بخدعة ذاتية، قوامها الإفتراض أن اللاهي لا يُخدع أبداً، وأنّه يخدَع سواه ـ ما دام يعتقد بأنّه هو الأقوى والأذكى، الأشطر والأخدع! هنا يبتكرُ كلُّ لاهٍ مخادعٍ، قناعه أو شخصه الآخرِ (Personne). وهنا يبدو الإنسانُ شخصاً مُقنّعاً، مخادعاً؛ يتبادلُ الأخاديع والقِناعات (م. قناع، ومنه القناعة والإقناع). ويصوِّرُ الآخرَ المغلوبَ وكأنه «قَنُوع»، غير متطّلب، فيما هو خاسرُ لعبةٍ، مكسور، مهزوم. ليست «القناعةُ» بجهل اللعبة «كنزاً لا يفنى»، إلاّ بالنسبة إلى الرابح. أما الخاسر المغبون فهو حين يعرِف ما جرى له في ملهاهُ، إنما يُقاوم، فلا يقنع ولا يعتقد، ولا يواصل خداعَ ذاتهِ بوهم أو جهالة، سرُّ اللعبة ـ الملهاة هو أن يبقى الخاسرُ جاهلاً ما حدثَ له ـ وهذا الوضع هو الأعمُّ السائد ـ؛ وعندها يبتكر لنفسه شخصاً منخدعاً بذاته، قَنُوعاً بما «كُتبَ له». أينَ كُتب له؟ ولمَ لا يُقرأ المكتوبُ

السِّري؟ إنّه لا يسأل عما حدث؛ والرابح يقدّم نفسه شخصاً متعالياً، لا يُسأل عما يفعل؛ فهو فوق السؤال، أي غير مسؤول ـ ما دام السائل غائباً.

في اللعب ـ الملهى، يُبرمج الخاسر على لعبة متممة: هي تسويغُ خسارته بأسباب بعيدة من اللعبة ذاتها (خسارة الحرب بسبب نقص في الدين، بينما الرابح لا يُسأل عن تديّنه)؛ وتسويق الخسارة دَهْماوياً، وتعميمها حتى تبلغَ العماهةَ العامّة (أو الرأي العام). هنا يصمت الخاسر، يبكي؛ فيما غالبُهُ يضحك منه. إن الباكي هو الذي يلعب لهوَهُ بكذب، بضحكٍ من نفسه[3]. دموعه براءة ذمّة، تعبير دفين عن انكساره، شعورُه بخارجٍ إحباطي. وإن الضاحكَ هو الذي يلهو، لاعباً بصدق مع نفسه؛ فهو يخادع الآخر بقناع، ويعاشر اللامعقول، يباشره، يمارسه وكأنه هو وحده المعقول في نظره. الباكي يهربُ من المعقول، يعدّه فحشاً، يستنكره، يُشيطنه، يتمثّلُ في اللعبة شيطاناً أكبر، قد يكونُ رمزاً للرابح، الضاحك الأكبر، وينكبتُ الباكي في ما يعتقد. يُعقِّد نفسه. فهل يُصدِّق لعبته هذه؟

لا شكّ أن الباكي، قرينَ الضاحك العكسي، يبكي من علَّة أو لوعة، ويبكي أيضاً لبلوغ غاية، بوسيلة من خارج اللعبة (الاستعانة بغيبٍ أو بغائب: «يا مَهْدي أدركنا»). ليس البكاءُ هَذْراً، ولا هَذْراً، لهواً بلا طائل. البكاء ملهاة

(3) قال خليل روكز (المصدر نفسه، ص 233):
«أنا كذّاب، أكذب من حرامي
وكل الكذب في حبّي وغرامي
وكل شيء كنت أتغزّل بحبك
ضميري ما تعرّف عا كلامي
. . . .
أنا كذّاب ما صدقت بعهودي
وقدر ما تكون أسرارك عميقة
الحرامي بيعرف أسرار الحرامي»

أخرى، خدعة للخروج من مأساة الخسارة: الطفل يخدع أمَّه بدموعه، لكي تعطيه ما يرغب (إشباع الجوعة) أو لتخلّصه مما لا يحبّ (الجوعة المعبَّر عنها بلوعة البكاء)؛ والطالبُ يبكي في الامتحان، وكأنه يضحكُ من المراقب، يخادعه لكي يحصل منه على معرفة أو معلومة، قد تجعله رابحاً؛ إنه يبكي لأنه لا يعرف مايكفيه لكي يكتبَ، ويكسبَ بكتابته العلامة المنشودة. الامتحانُ لعبةُ علامات؛ والطالبُ الباكي إنما يسوّغ جهله بدموعه، إما لدرء سقوطه وتسويقه أمام الجماعة اللاعبة، وإما لجعل النجاح محتملاً. هذا الباكي في لعبة الامتحان، يرتدّ عن المعرفة إلى الاعتقاد أو الجهالة (Méconnaissance)). إن الباكي لاهٍ، يسلبُ عطفَ الآخر، يستدرّه مثلما يفعل الطفلُ مع الأم، والزبون مع البائع، إلخ. إنه يستدرُّ عطفه إذا استطاع من وراء حجاب دَمْعي أو قناع تراجيدي/ كوميدي. ويبقى الباكي النموذجي هو الباكي على ميت. إنه مخادع إلتباسي، لاعب مُركَّب. لماذا يبكيه، ويصرخ مع الخنساء في رثاء أخيها صخْر (ولولا كثرةُ الباكين حولي، على إخوانهم لقتلتُ نفسي؟).

أ ــ البكاء على الميّت علامة فراق: عادةً يُكرَهُ الميت، ولا يُحَبُّ الإنسان كجثّةٍ، لذا يُستر بالدَّفْن، بالكفن **(حجاب الموت)**.

ب ــ البكاء علامة عجْز عن مقاومة موتٍ محتوم، لطالما أراده الحيُّ مخروماً، أي قابلاً للتأجيل.

ج ــ البكاء إذعان للموت، إعلان عجزٍ أمامه، لهو وخدعة، قناع جديدٍ (غسَّلوه بدِموع، كفنّوه بضلوع. . .) لمواجهة الموت كشخص إفتراضي، معتقد ومقدَّس، لأنّه لا يُرى، لا يُمَسّ ولا يُلمس. هنا الباكي لا يرغبُ في المجهول، ولا يطلبه؛ بل يهربُ منه بقناعٍ، بخداع داخل لعبة الحياة.

لا بكاءَ بلا سبب ولا هدف. وكذلك اللهو بالدموع، مثل التسلية بالشموع، والاستمتاع بالموسيقى والفنون الجميلة والبشعة أيضاً (ليست الفنون

كلها جميلة كما يُظَنّ، ولا كل الممنوعات مرغوبات، ولا كل المحلّلات مباحة: فالمسألةُ هي مسألة معرفيّة، مسألة تذّوق وجماليّات، مسألة تعود وتقبّل). وحدَه الإنسانُ اللاهي هو الذي يسوّغ لنفسه جمال الشيء الواحد وبشاعته. فكل سلوكه مشروط بمنسوب معارفه وبمدى خداعه وتعدّد أقنعته بتعدُّد مرايا الوجه □.

IV. السَّهْو: إغراء وإغواء

□ فيلسوفُ «الضحك»، هنري برغسون (1859 - 1941، باريس)، كان يهودياً فرنسياً، بفلسفة كاثوليكية، تعارض المعرفة العقلانيّة بالحَدْس (Intuition) أو التخيّل. اليهودية هنا هوية مرجعية، لا تهمة ولا إهانة. إنها إشارة إلى مرجعيّة معرفيّة، وظيفتها تأطير واقعة تاريخية فلسفية، وتحديد حقل فكري بوصفه مجالاً ملعبيّاً. ففي نصوصه لا يبدو هـ. برغسون سوى فيلسوف كاثوليكي بحت. وعندما سُئل: لماذا لا تعتنق الكاثوليكية؟ أجاب: حتى لا يُقال إنني تخليّتُ عن يهوديّة مُضطهَدة أوروبيّاً، لأستفيدَ من امتيازات كاثوليكية أو بروتستانتيّة. فهل هذا كلام صحيح؟ وما مقياس صحّة الكلام؟ هناك دوماً إعتقاد بصحته (حَدْس)، وهناك الواقعة. هنا نتعامل مع اليهودية الموسوية (أنظر لاحقاً: موسى وفرويد) كواقعة اجتماعية ـ تاريخيّة بحتة، تماماً كما أرادها وحدّدها علماءُ اجتماعٍ وإناسةٍ فرنسيّون يهود: إميل داوود دوركيم، وحفيده مارسيل موسى، ولوسيان ليڤي ـ بريل، وجورج داڤيديتش غورڤيتش[1]، وريمون آرون، وكلود ليڤي ـ ستروس[2]، وسواهم. فلماذا استهلّ برغسون

(1) راجع كتابه : **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، تعريب خ. أ. خ.؛ منشورات مجد، بيروت، 1987.

(2) راجع كتابه: **النظر، السمع، القراءة**، تعريب خ. أ. خ.؛ منشورات دار الطليعة، بيروت 1994.

فلسفة القرن العشرين بكتاب عن **الضحك**؟ وهل يُختم هذا العصْر دون نقد لمنطق اللعب والكذب؟

[1]

□ في العِقادة أو الفِقاهة السَّاميّة التي يتجدّد اليوم سجالُها التاريخي فوق أرض نبويّة مشتركة (راجع: روجيه أرنالدز: **ثلاثة رسل لإله واحد**، دار عويدات، بيروت) بين عرب مسلمين ومسيحيين من طرف، وبين يهود «إسرائيليين» بعضهم عربي وبعضهم غير عربي الأصل، من طرفٍ ثان: هناك **الضاحك** (إسحق أو إيتزحك) وهناك السامع الإلهـي (إسماعيل : اسمع إيـل) الذي خُيِّل له أن السَّماع «قراءة». ويُقال إن جامعهما المشترك هو الأب الرحيم (أب. رهيم = إبراهيم). ولكنَّ هذا كلَّه من آثار اللّغْو الذي صار لغةً على ألسنة الاعتقاديين، غير المدقّقين بوقائع التاريخ الاجتماعي البشري في هذه المنطقة المُلتبسة. فالضاحكُ يرغبُ في أن يكون عِرْقاً، رسيساً(*) (Race) قوامه عصبية القراءة (الدم) وعصبية القوم أو القومية في عصرنا (**الأرض**). فيما يرغبُ السامعُ الإلهي في أن يكون **أمّةً**، دارُها سلام، ومدارُها الخارجي حرب. إلاّ أن هذا السامع أضحى، في عصرنا، باحثاً عن أمّةٍ مُضيَّعة، دارُها الحروب، ومدارها المحيطُ «سلام ـ أميركي ـ إسرائيلي» مؤخراً، يُراد فرضه بالعنوة والتفاوض، أي بالسهو عمّا كان في الواقع منذ نصف قرن تقريباً.

نلفت إلى هذه الواقعة، حتى لا يأخذ السهو مجراه، وحتى لايلعب اللاعبون لعبة إلهاء العرب، خارج المجال السوسيولوجي. إن علم الاجتماع وظيفته كشفُ السَّهْو، أي إظهار المكبوت/ الخفي، المخفي الأعظم، المجهول الاعتقادي، المسكوت عنه بتقديسه، وإن عالِم الاجتماع هو لاعب عقلاني أرفع، لا تسحرُه آليّاتُ الإغراء والإغواء، أي **الطقوس** التي تغري الناس

(*) أو الرَّس: ابتداء الشيء. الأصل الثابت (لسان العرب، ج 6، صص 97 - 98).

ليعتقدوا بما لا يرون ولا يفعلون، وتغويهم لكي يغمضوا عيونَ عقولهم عن المخفي السياسي والمحجوب المعرفي في السلطة والمجتمع معاً. بهذا المعنى الفيلسوفُ هو قرينُ عالم الاجتماع، يجمعهما خيالُ الفاتح المعرفي، ويفرّقهما تعديّ عالم الاجتماع في فتوحاته، الفلسفاتِ الاجتماعيّة التي أكبّتْ على التأمل في أفكار الناس المجرَّدة، لا في الواقعات المجتمعية المُعاشة والتي جعلتهم يفكّرونَ تفكيراً مُعيناً. عالم الاجتماع هو متمّم الفيلسوف، وريث أسئلته، ولكن في فضاء مختلف: إنه بلا مجاز «كاشف غطاء» الوقائع. وعندنا أن مقت الفلسفة في بلادنا، استلزم وضع علم الاجتماع موضع إمتهانٍ، فيما كان مهنةً للضاحك اليهودي في العالم. إن الإمتهانَ وظيفته جعل الناس يلهون بما يعتقدون[3]، ويسهون عن معرفة واقعهم، فيغالونَ في «معرفة» الأخفى، السّر الأعظم، أسرار الآلهة[4]، فيما هم يجهلون سرَّ آلة صغيرة أو كبيرة بين أيديهم، من الآلات التي جعلت الضاحكَ اليهودي، مالكَ أرضٍ وكيانٍ ودولة نافذةٍ على أرض السامعين: «كذلك اليهود، كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله»[5].

إن السَّهْو، في فلسفة الخيال، هو المسافة المعرفيّة بين مسامع الأخفى الغيبي وبين كاشف المخفي الاجتماعي ـ السياسي. وإن عالم الاجتماع أو الفيلسوف العربي المعاصر، يحاول الانتقال من موقع السامع الاعتقادي إلى موقد المشاهد، الناظر التاريخي، متقمّصاً عقلَ ابن خلدونٍ آخر، لكنَّه عالِمٌ مثله. هذه المحاولة ما زالت في بداياتها، فيما الضاحكون في «مراكز الأبحاث الإسرائيلية» بات عددُهم يفوق المئة والأربعين ألفاً في كل مجال ـ كما

(3) يذهب أفلاطون إلى أن معتقدات الناس ملهاةُ أطفال، أي لعبة غموض وجهالات.

(4) راجع: مفاتيح الغيب، لصدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرنبكي، طهران 1984.

(5) مفاتيخ الأسرار ومصابيح الأبرار، لتاج الدين مخمد بن عبد الكريم شهرستاني، في جزءان، طهران 1989 ج 1، ص 80آ.

يروّجون، أو كما يُروِّج لهم الغربُ البروتستانتي ـ اليهودي. وفيما مراكزُ «الأبحاث» في عالم «السامعين العرب» لا تزال آثاراً وأحلاماً من سقط المتاع في عَصْر «قفا نبكِ» المستمر؛ ومثالهاأن مراكز الأبحاث في الجامعة اللبنانية، لا سيما المراكز الاجتماعية، مقفلة بعد انطلاق، وإنجازُها الباقي هو شطب موازناتها. فكأن البحث الاجتماعي «ممنوع» ذاتياً من الصَّرْف، وكأن المعاهد الاجتماعية مجرَّد سهو «علمي» أو نسيان مبرمج. مع ذلك، هناك إغراءٌ لطلّاب وأساتذة بالبحث الاجتماعي ـ ولذا، هناك أعمال جادَّة. ولكن المطلوب «ليس هناك!».

في الغرب، يُغرون الطالبَ الأجنبي بدرس مجتمعه وكشف خفاياه، لا ليوظّفها في معرفة نظامه السياسي ـ الاقتصادي ـ الثقافي ـ الاجتماعي، إلخ.، وفي تطويره، بل لكي يستفيد الغرب نفسه من أعمال الطالب الأجنبي، في رسم سياساته الخارجية وفي اختراق الحواجز والأسوار الخارجية التي عجز عن اختراقها الباحثون المستشرقون أو المستعربون (تأمل في تجربة **إدوارد سعيد**، الفلسطيني ـ الأميركي، الاستشراقي!) إن السامع العربي عندما يحاول أن يستغربَ في بلاد الغرب، وأن يسعى لدرس المخفي منها، يُمنع بكيفيّاتٍ شتى، ويُسمح له فقط بنبش قبور موتاه وأحيائه. مثال ذلك أن **محمد أركون**، يستطيع التمادي في درْس إسلاميّات (Islamologie) السامعين من سُلالة جدِّه إسماعيل، ما شاء له التمادي؛ لكنه لو حاول درس الحركات الدينية، اليهودية والمسيحية، في الغرب، فماذا سيجد؟ وهل سُيسمح له؟ وهو الباحث في **المسكوت عنه**؟ لرّبما سمع أو قرأ **محمد أركون** كتابَ أوليڤييه كارّي: «**الإسلام حرب على الغرب**»[6]، فلماذا لم يضع نصّاً، ولو صحافياً، للرَّد عليه أو لمدحه؟ إن هذا حق من حقوق الباحث، حق السكوت عن الممنوع. وعندها هل يكون باحثاً حرّاً؟ وهل يُعَدُّ خادم علم أم خادعَ سلطة، تضحك بدورها مما تسمع عنّا؟

---

(6) Olivier CARRÉ, et Claire BRIERRE, **L'Islam, guerre á l'Occident**, Paris 1984.

[2]

□ لا.

لا أثنوغرافيا، ولا أثنولوجيا، أو أنثروبولوجيا، ولا حتى سوسيولوجيا، في بلاد الضاحكين. لقد اخترق اليهود بمالهم وعلمهم هذا الغرب الذي صار يضحك معهم ولهم، ضد السامعين العرب. فيما السامعون يخترقون أنفسهم يومياً، يعرّونها بالثقافة المستعارة والمُستعادة، حين لا يُعرّونها بالحروب والمَقاتِل. فهل هذا سهو؟

يُقال إن هذا الكلام صحيح (ما عدا **السَّهْو والخطأ**). ونقولُ إن هناك خطأً في برنامجنا العقلي، قوامه أننا نسهو عن هويتنا الذاتية، فنترك نفوسنا تُغوى بما يجود به الآخرُ عليها من نفايات علمه وحضاراته وآلاته. ثم نتغاوى ونتغابن بما تناسيناهُ؛ فيتحوّل نسيان الذات أو السَّهْو، إلى عقيدة وثوقيّة أو جهالة عامّة، وهكذا يجري منع المعرفة العقلية الإبداعية، من الصَّرْف لدى السامعين:

ـ إما لأنّ السلطانَ السَّمْعي يعرف كل شيء، وتالياً لا داعي لمعرفة الرعيّة.

ـ وإما لأنّه يجهل كل شيء، فيكون الناس سمعيين، لا يقرأون، على مذهب سلاطينهم ومالكيهم الوراثيين.

لا.

لا حوار جدّياً، متكافئاً بين الضاحكين والسامعين. مع ذلكَ، يُفرَضُ على السمعيين أن «يفاوضوا» وأن «يصالحوا» الضاحكين منهم طيلة هذا القرن؛ وأن «يتطابعوا» معهم وأن «يسالموهم» و «يعايشوهم» إلخ. هذا الفرْضُ هو بذاته قمعٌ وإكراه. لكنَّ المأساة تكبر، حين يوافق السمعي على قمع نفسه، فيمارس الضّبط المعرفي على عقله، يخصي عقله بدلاً من تخصيبه؛ وبذلك يكون قد

أعدَّ نفسه للانكسار أمام روح عصْره، والانقياد في مجال اللعب مع الآخر، لشروط الآخر.

لا.

لا مجالَ لعلم اجتماع عربي، لفلسفة عربية، مع بقاء العقل السياسي العربي، مخفيّاً، مقدَّساً. إن الحِراك الإسلامي، بكل أصوله وآماله، المنطلق من القدسي إلى الدنيوي، أو من السمعي (النقلي)، (السَّهْوي) إلى المرئي الدنيوي (المقرؤ)، إنما يصطدمُ بما آل إليه الاجتماعُ العربي الإسلامي - في مقابل الاجتماع الغربي اليهودي - البروتستانتي - ويواجه ميدانياً، سوسيولوجياً، الحاجز المُقام بين المعرفة والسياسة، بين العقل والنظام السياسي المفروض (ولو باستقلالٍ وهمي)، من الخارج الضاحك من كل العباد والبلاد! لذا كان صِدام الحِراك الإسلامي، في بلاد العرب وخارجها، صداماً فكرياً، عنفْياً، دموياً، مع حاجز السلطان المحلي، الوسيط بين الضاحكين الخارجيين، والمضحوك عليهم في الداخل.

إن النظام العالمي، الضاحك من الشعوب بأسلوب جديد، يُغري القائمين بأعماله من الحكام المحليين، بالاستماع (الديمقراطي)[7] إلى حقوق السامعين الجاهلين حقوقهم (وحالهم أشبه بحال ولد يضرب رأسه بعرض الحائط، بحثاً عن جذور لم يحظَ بها أصلاً). إن السامعين يجهلون حقوقهم أو جذورهم، بحكم التبليد المعرفي، والتقييد الاجتماعي، والتغريب عن فلسفة العلم، أساس كل حداثة، ومبدأ كل حضور حقيقي في العصر.

يبدو السامعون كأنهم جماعة عصْر واحد، فيما هم جماعات عصور متباينة ومتعارضة ﴿إن الإنسان لفي خُسْرٍ﴾. ومع ذلك، يظنون بالغواية والإغراءِ

(7) ديمقراطية من دون ديمقراطيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

السمْعي، أنهم «رابحون»، «منتصرون»، فيما هم يجرجرون وراءهم مئة عامٍ من الخُسران، القائم على نُكران الذات، وتجاهلها، وعدم الاستماع إليها بعقل، والنظر فيها بدقة، كما نظر عبد الرحمان بن خلدون، يوماً، إلى واقعه العربي الإسلامي في القرن الرابع عشر م.

في حقل السَّهْو، ينتظمُ الإغواءُ والإغراءُ، ليقدِّما قلادةَ وهم جديد: سعادة الإيمان أو سعادة النسيان. لا ريبَ أن نسيانَ ما هو مؤلم، مفتاح سعادة الفرد؛ لكنه في الوقت نفسه، مفتاح بؤس أمة بكاملها.

بين سعادة الفرد السَّاهي عما يحدث، وتعاسة الأمة اللاهية بما يُفرَض عليها من غوايات الإستهلاك وإغراءات الديون الخارجية، تعاقبتْ في القرن العشرين عدَّة أجيال: وها نحن أمام جيل جديد، ذاهب إلى القرن الحادي والعشرين، ومحيطه السوسيولوجي منهزمٌ إلى أقصى حدٍ ممكن.

مِنْ دركِ الهزيمة العامة للأمة، من قاع استسلامها التاريخي الرسمي، يمكن أن يجد هذا الجيلُ سلاحَهُ الخاص به، سلاح المعرفة السياسية ـ التقنية. فهل يقوى على شحذه بنفسه، متعدّياً أوهام السامعين وألاعيب الضاحكين؟ □.

VII . مَحْوُ الشَّيءِ والشَّخْص

□ يعجب «الخليفةُ» العربي المعاصر مما يرطنُ به الضاحكُ «الإسرائيلي» في مؤتمر في أوغندا: «لم يخرِّبْ إفريقيا الجديدة سوى ثلاثة: المسيح ومُحمَّد وماركس». وسببُ عجب هذا السامع الوراثي ليس عدم ذِكْر موسى، المؤسطر في مصر القديمة بمواجهة فرعون خرافيّ، بل زجّ اسم محمَّد ـ رمز العرب والعروبة إذا شئتم، ما دامت الإيديولوجيا، تمحو السوسيولوجيا في الخطاب العربي القومي، وما دامت التيولوجيا تمحو التاريخ والوقائع في الخطاب الإسلامي الوثوقيّ.

إنه لا يعجبُ من مستشرقي الغرب وفلاسفته وعلمائه الاجتماعيين والإناسيين، المسكونين بموسى وبالتوراة، الذين لم يركِّزوا على موسى، مثلما ركزّوا على مُحمَّد، وكأنهم يخوضون منذ عصْر **باسكال** (1623 - 1662، باريس) حتى أوليڤييه كارّي، حرباً اعتقادية ضد هذا الاعتقاديّ الآخر. وخلافاً لكل خليفة معاصر، يعلمُ **محمَّد أركون**، مثلاً أو لا يعلم أنَّ هذا الغربَ الذي يحاول محو الآخر، تاريخاً وذاكرةً وحضارةً، إنما هو مسكونٌ برأسمالٍ ديني يهودي ـ مسيحي (بروتستانتي بنحوٍ خاص)؛ وأن هذه الرأسمالية الدينية هي القناع أو الواجهة للرأسمالية الاقتصادية الغربية، العالمية مؤخراً. لقد أشار ماركس في **المسألة اليهودية**، إلى تحول المسيحية الأوروبية نفسها **يهوديةً** بقدْر تبنيّها الرَّبوية اليهودية (أصل كل رأسماليّة). وفي **موسى والتوحيد**، أشار سيغموند فرويد

(1856 - 1932، لندن) إلى أن موسى (أنظرْ لاحقاً: **موسى وفرويد**) أخذ التوحيد عن قبيلة عربية موّحدة (مَدْيَن)(*) كانت تقطن، حسب تصوّره، بين سناء وفلسطين، ونُشير إلى أنّ محمَّداً قدَّم مبدئياً نظرية **إسلام بلا ربا**، إسلام لا ربويّ؛ لكنَّه يهدف إلى إقامة **عَدْل** قوامه **التوحيد المعرفي المُطلق** ـ أي تحرير عقل الإنسان مما يستعبدُه يومياً ودنيوياً؛ وقوامه **المؤاخاة** بين الموّحدين المؤمنين، **والمساواة التفاضلية** في ما بينهم، حتى الشُّورى، إذا وجدت. إن الخطاب الإسلامي اللاربويّ هو المُستهدَف في الخطاب الديني ـ الرأسمالي الغربي؛ وإن هذا هو السبب الرئيسي الذي يفسّر تجدّد عداوة الغرب للإسلام، ويقدّم معنىً فلسفياً لسعيه الدؤوب إلى اغتيال سمعة محمّد، ومحو أمانته ورسالته، والتشديد على أنه كان «تاجراً» لا أكثر.

[1]

□ أَليسَ تعاقبُ الأمم والشعوب والقبائل والأحزاب والأشخاص على الأرضِ ومجتمعاتها ودولها، مشروطاً دوماً بمحو الآخر وتحويله شيئاً قابلاً للتبادل والتداول والاستغلال؟ ثم أليسَ «تعريقُ» الأرض، إستيطانها واستعمارها، من العوامل المحدِّدة لكل نسيج اجتماعي، ولكل علاقاتٍ مجتمعيةٍ تمتدُّ من **الرأسمال المعرفي** (الرمزي، الديني، العلمي التقني، إلخ). إلى **الرأسمال الاجتماعي** (التنافس والتواصل، التبادل والتحايل، التغالب، التقاسم اليومي لكل منتوج ومملوك)، وصولاً إلى **الرأسمال الاقتصادي** (الأرض، الآلات، الذهب والفضة والمعادن، الذهب والنفط والمواد الخام، التُحف والمنجزات التقنية والحضارية، المحوَّلة إلى آثار لا تُقدَّر بثمن؟).

تقوم لعبة **محو الآخر** على تشخيصه، لا كما هو، ولا بما هو عليه؛ بل كشيء قابل للتماهي مع **مصلحة الغير**، بشيء غباري، ظلّي. في هذا المنحى،

(*) ﴿وإلى مدين أخاهم شعيباً. . .﴾ (القرآن 85/7).

يقول اليهودي الفرنسي[1]، مستشار الرئيس ميتران، ومدير مصرف دولي في لندن: إنَّ التاريخ لا يُكتب بـ «إذا»، وإن من يرغبُ في كتابة تاريخه الشخصي، لا بدّ له من محو تاريخ الآخر.

ونحن نقول: لماذا كُتب تاريخ أوروبا والغرب منذ العام 1492 بـ «إذا»:

ـ إذا طُرد العربُ والمسلمون من أوروبا. . .

ـ وإذا غزا الأوروبيون أميركا والعالم.

ـ وإذا استعمروا المعمورةَ والمهجورةَ.

ـ وإذا موّلوها سوقاً عالمية، تسودُ الرأسمالية الدينية والاقتصادية، الأرض كلها ونتساءل لمَ لا يُكتب تاريخ العرب بـ «إذا»:

ـ إذا انتصر العربُ في بواتييه (732, Poitiers م). . . التي تبعد 325 كلم من باريس.

ـ وإذا تقدّم المسلمون العثمانيّون والعرب إلى ما بعد فيينا.

ـ وإذا أنتشر الإسلام في أوروبا. . . لكان الإسلام التاريخي والمسلمون غير ما هم عليه اليوم، ولكان النظام الاقتصادي العالمي مختلفاً، ولكان النظام الجنسي والمعرفي والأخلاقي مُغايراً لهذا النظام الغربي، الاستهلاكي ـ الرّبوي.

نريدُ من ذلك الوقوف على فلسفة إذا؛ فهناك دوماً «لو» أو «إذا»؛ خلافاً لما هو شائع في الثقافة الشعبية العربية (زرعنا لو، طلعت يا ليت؛ كلمة يا ريت عمرها ما كانت تعمّر بيت، إلخ). فالغرب خاطبَ العرب بـ «إذا»، ومنها في عصرنا: «إذا» فلسطين تحوّلت بالقوّة إلى «إسرائيل»، وإذا الغربُ خاضَ حروباً متواصلة ضد العرب المسلمين منذ العام 1967 حتى اليوم؛ وإذا الرأسمال الديني

---

(1) Jacques ATTALI, **1492**, éd Stock, Paris 1992.

الغربي طرح «ثقافته» على العرب بديلاً من «ثقافتهم» الإسلاميّة؛ وإذا الرأسمال الاجتماعي الغربي اخترق البنية الاجتماعية العربية (الرأسمالية نسبياً)، بآلاته التقنية الاستهلاكية، ومنها آلاته الإعلاميّة ـ الإعلانية التي تمحو من عادات العرب وذاكرتهم، حقيقةَ الأشياء التي اعتادوا على إنتاجها واستهلاكها (لتصبح الكفتة هامبرغر، والكعك Cake، إلخ). وإذا عومل الرأسمال المعرفي الغربي على أنه «الصالح» وحدَه للناس كافةً، وأنَّ شرطَ استهلاكه هو إلغاءُ ما نعرف وما نحترف من معرفة! إنّ هذه الـ «إذا» الغربيّة تُدعى في الحيلة المنهجيّة: «فرضيّة عمل» أو شرط البحث. أما «إذا» القرآنية:

ـ ﴿إذا المؤودةُ سُئلت بأي ذنب قُتلت. . .﴾(8/81).

ـ ﴿إذا زلزلت الأرض زلزالها. . .﴾ (1/99).

ـ ﴿إذا الأرضُ مُدَّت. . .﴾ (3/84).

ـ ﴿إذا رجّت الأرضُ رجّاً. . .﴾ (4/56) ﴿. . . إذا وقعت الواقعة﴾ (1/56).

فهي آلة عربيّة، شَرْطيّة، استفهامية، إخبارية؛ ولا بد، في نظر الغرب، من محوها، لوضع آلته الشرطية في موضعها: إذا تحارب العرب (على قاعدة: لا يفلُّ الأعرابَ إلاّ الأعرابُ ـ حرب لبنان، حرب الفصائل الفلسطينية المسلحة، حرب الخليج الأولى والثانية، حرب اليمن، حرب الصومال، حرب الجزائر، إلخ)؛ وإذا تمذهب المسلمون، وخرجوا بتنطعهم على كل إسلام توحيدي حنيف ومحرِّر، وتجادلوا وتقاتلوا وتفاتنوا، وأحلّوا الوهم محل الواقع، تذهب شوكتُهم، ويصيرُ خليفتهم أو حاكمهم في كل بلد عربي وكيلاً أو مندوباً غربياً سامياً (هكذا يُصوَّر الحاكم العربي في تقارير الغرب، حتى ولو كان مواطناً صالحاً، مجاهداً في سبيل الاستقلال والسيادة).

هذا الوجه الخفيّ للتعامل، يحاول الغربُ قلبه إلى (عَمَالة)، في حربه المستديمة ضد العرب. وغايته التشكيك بالنفس وهويّة الذات (إذا العربُ تحرّروا، وتوّحدوا وتعلّموا وتقدّموا، إلخ). وجعل العرب لا يصدّقون ما يفعلون ولا يثقون بحكامهم ولا بأنفسهم. هنا يكمن سر نجاح الغْرب الإعلامي والدبلوماسي الباهر في جرّ (لاءات العرب الثلاثة في الخرطوم، 1967) وقلبها إذعاناتٍ، وفَرْض الشَّرْطيّة الغربية وحدَها على العقلية السياسية العربيّة المغلوبة، والمسلوبة من إمكان تصريف «إذا العربية» في مقابل «إذا الغربية».

إن التاريخ يُبرمج بـ «إذا». لولا «إذا» محمَّدٌ انتصرَ، لما غُلبت الرّوم. ولولا «إذا» العربيّةُ كُتبت وقُرئت، لما بقي كتابٌ ولا قرآن؛ ولولا «إذا» العلم العربي، لما كان رأسمال علمي للعرب وللمسلمين. ولولا «إذا» ابن خلدون، لما فُهم الدرسُ الميقونُ والمفهومُ من تاريخ العرب والبربر وسواهم من الأمم الأخرى.

[2]

□ إنما التاريخُ يصنعهُ المجتمعُ برأسماله المعرفي، بعقله، بعدَّته الماعونيّة أو التقنيّة. يصنعه بما يملك النَّاسُ من ماعون (لذا أدانَ القرآنُ الذين يمنعون الماعون، أي ما يستعين به الإنسانُ في معاملاته أو علاقاته الاجتماعية). وهذا ما يعلمه علماء الغرب تماماً.

لذا نراه يمنع الماعونَ عن العرب (معنى الحروب على لبنان والعراق وليبيا، بعد الحرب على مصر وسوريّة)، فيما هو يزوِّد «إسرائيل» بكل ماعونه التقني الفائق التطور (السلاح النووي)، المسكوت عنه.

وعندنا أن التاريخ يفلسفهُ العقلُ السياسي، ويوظِّفه في الآفاق: إنه عقل سوسيولوجي معرفي، لو أدرك علماءُ الاجتماع العرب في عصرنا، ولو تواضع علماءُ السياسة على إنتاج علمها (لا الوقوع في حرتقاتها Politicailles، وقدّموا منهجاً منطقياً للمعرفة الاجتماعية، التي لا يمكنها، في آخر مصادرها، إلاّ أن

تكون معرفة سياسية ـ تقنية، يُتقنها الحاكمُ فيربح، أو يجهلها فيخسر (عبد الناصر و 5 حزيران/يونيو)، مهما حاول إعلامه الزَّهْوي (النرجسي) أن يصوِّره بطلاً، قائداً لمسيرة غباريّة، أباً لأمةٍ وهميّة، رئيساً لقبيلة مدى الحياة؛ إلى آخر ما هناك من أوهام تمحو الحقيقة والواقع، وتجعل الناس يؤمنون بغير ما يعيشون ويلاحظون.

بلا معرفة سياسية ـ تقنيّة، بلا نظام معرفي سياسي، لا تكون السياساتُ العربية المعاصرة سوى «لعبة كذب»، يقوم «منطقها» على محو الحقيقة (كهدف شَرْطي، إفتراضي) من عقول العاملين في المدرسة والجامعة والإعلام ـ حيث يتكوَّنُ الرأسمالُ العلمي للجماعة؛ ويذهب إلى محو التبادل الحرّ في الحقول الاقتصادية والمجالات الاجتماعية الثقافية، حيث يتكوَّنُ الرأسمال الاجتماعي ـ الاقتصادي للأمة برُمتها. أما ما يُسمَّى «الرأسمال المخابراتي» العربي، الذي راح الإعلام يتباهى به في مسلسلات تلفزيونية، بعد إتفاقية «كمب ديڤيد»، فلا يشكِّلُ سوى دليلٍ إضافي على مدى تخلخل الرأسمال العلمي والسياسي والاجتماعي لدى العرب في آخر هذا القرن. ليس الرأسمال المخابراتي (الاستعلامي/الاستطلاعي) سوى وسيلة من وسائل الآلة السياسية، وهو نافلٌ بقدْر ما يسعى إلى محو النظام المعرفي السياسي، والحلول محلّه، كأنه هو. بهذه الطريقة يكون المجتمع المحكومُ على هذا النحو، قد خوى مثل «عرجون قديم»[2]، وصار قابلاً لكل أشكال الاستهلاك المخابراتي الأجنبي. في فلسفة المعرفة، للمخابرات الحديثة وظيفتان:

أ ــ إستعلامية: عما يجري: تصوير الشيء، تشخيصه كما يقع...

ب ــ وإعلامية: إعلام المعنيين بما يجري فعلاً، لا وهماً ولا توهيماً.

والمخابراتُ جزءٌ من الرأسمال العلمي ـ السياسي لكل جماعة أو أمّة

(2) القرآن، 39/36.

تصنع تاريخها بنفسها. أما الجماعاتُ التي يُصنع لها تاريخٌ من خارجها ـ كما هو حال لبنان منذ السبعينات ـ، فإن المخابرات الوطنية تضع نفسها في موضع العقل السياسي ـ العلمي للمجتمع ذاته، أي أنها تمحو التقسيم العلمي للعمل المعرفي في المجتمع. وبهذا المحو تنكسر مقولةُ «إذا الجماعة علمت...»، ليقومَ مقامها مبدأُ «الجماعة الجاهلة» أو «المدينة الضّالة» عند الفارابي، حيث تسودُ النوابت والتوافه.

[3]

□ لكنَّ «الضاحك الستراتيجي» هو غير «السامع التكتيكي». كما أنَّ الشيء المصنوع تاريخياً، هو غير الشخص (القناع) الموهوم من وراء تاريخ. والحال، صار «المَهْدي» و «المنقذ» و «المخلّص»، «البطل»، «المُقاوم»، «الفدائي»، «الزعيم»، إلخ. من المفردات التقنيّة السياسية، الشائعة في الخطاب الخيالي، المستحدث عند العرب، والرّامي إلى إظهار مدى عيشهم في «ظلال تاريخ» لا يصنعونه إلاّ بانقطاعات معرفية، بثوراتٍ، بانتفاضاتٍ ومقاومات، وبحروب غالباً ما تكون ضد الذات. في هذا الملعب الخيالي، يُقدَّم «البطل» للجمهور كأنه دُمية من لحم ودم، يلعبون بها لفترة (فترة الزّهو واللهو بالانتصار)، ثم تنكسرُ عليهم الدُّميةُ، فينكسرون بانكسارها، ويدمرونها ويمحون آثارها «تأملّوا، مثلاً، ماذا بقي من عبد الناصر في مصر، وماذا بقي من بومدين في الجزائر، ومن الجنزال فؤاد شهاب في لبنان، إلخ.). أليس «المُنقذ» وهماً، ظلَّ الشيء الذي لم يكن حيّاً في الأصل؟ ثم ألا تمكث أسطورة المنقذ في خبايا الرأسمال الديني للجماعة، الرأسمال الاعتقادي الذي يملكه ويسيّره الرأسمال الاقتصادي والسياسي، ليمحو به إمكان تكوّن رأسمال علمي في مجالات الاجتماع العربي المعاصر؟ وهل يُدرك الوثوقيّون، القوميّون والدينيون، وهم يمحون إمكانَ الرأسمال العلمي هذا، أنهم يصدرون ـ هم والغرب ـ عن نظام معرفي، أصولي واحد؟ إنَّ الإسلام الذي يُعتقد أنّه «جبَّ ما

قبله»، أو محا بعضاً مما كان قبله... لم يأت بالقرآنِ ليمحو نفسه بنفسه. صحيح أنَّ تاريخاً لا يُصنع ولا يُكتب إلاّ موضعَ تاريخ آخر، **قَيْدَ المحو**. لكنَّ محو الحاضر العربي الإسلامي، بممحاة الغرب والوثوقيّة معاً، ألا يُحيل معنى الإسلام ذاته إلى آثار مُتخفيّة، لم يَعُدْ لها إطار اجتماعي مرجعي، تستوطنه وتُعْرَفُ به؟ ثم إن محو المستقبل العربي، بتجريده من تكوين رساميله العلمية والاجتماعية والاقتصادية، ألا يعني تنشئةَ عرب القرن المُقبل على أن يكونوا، هم، «**الهنود السُّمر**» بالنسبة إلى الآكل الغربي العالمي؟

أهذا ما يريده الوثوقيّون حقاً؟ وأية أصوليّة يريدون بالضبط؟.

إن المحو المبرمج للرأسمال المعرفي (العلمي والرّمزي) في المجتمع، مع محو الرأسمال الاقتصادي والحريّات السياسية، هو بالذات ما يريده الغربُ، مع تمايزات، لمحو إمكان وجود دول عربية قد تفضي إلى دولة واحدة أو اتحادية. ما يريده هو جعل الفلسفة واستقلالها العقلي وهماً عند العرب، وعليه ستبنى كل أوهام «إستقلالية»، الدول وشعوبها؛ وجعل الجغرافيا العربية، الخالية من العقلانية السياسية والعلمية، تابعة له، معترفة به وبـ«إسرائيله». **إن الغربَ يقاصصُ العربَ دولةً دولةً**. فما دخل الأصوليين به، وبلعبته هذه؟ ومَنْ كلّفهم باستئصال المواد الرمادية (العقول) بعدما قام هو باستئصال المواد الخام، الأولية في باطن الأرض وأسواقها؟ ما يجري في العالم العربي المعاصر هو أكثر من صراع على سلطة: **إنه إلغاء لمبدأ السلطة، لفلسفة السياسة وعقل الدولة الحديثة**. إنه انفصام يمارسه عسكريون من خلال انفصال عقلهم المصلحي، النَّفْعي، كطبقة سياسية عسكرية، عن روح المجتمع وعقل العلوم المعاصرة. وهو إلغاءٌ يمارسه الوثوقيّون بسلاح اللغْو، ثم بسلاح النّار من خلال الاغتيال اليومي للرأسمال العلمي والاجتماعي. وباختصار هناك دول عربية تُلغى من داخلها، وهناك تحريض على ذلك من خارجها. ألسنا أمام «فلسطينات» عربية جديدة، يراهن الغرب على محوها، موهماً البربرَ في الجزائر أنهم ورثها، فيما

الغربُ الإستعماري لا يورِّث أحداً سواه؟ لقد تمكّن عرب اليمن، بالدم، من الحفاظ على وحدة ترابهم الوطني وقرارهم القومي المستقّل. لكن محو وحدة العراق ما زال على نارٍ حامية: فقد جُرِّد الشعبُ العراقي من رأسماله العلمي - التقني إلى حدٍ بعيد؛ ويجري تجريدُه من رأسماله الاجتماعي (مآسي شماله وجنوبه)، فماذا بقي من معنى للرأسمال السياسي هناك؟

إن القاعدة السوسيولوجية المعرفية هي التالية:

في كل مجال لعب، في كل حقل مراهنات، مَنْ لا يمحو الشيء الأجنبي عن أرضه، لن يكون سوى ظلٍّ ذليلٍ لهذا الشيء عينه. لذا قيل: العينُ بالعين، إن عين الغرب ظاهرة للعيان. لكن أين هي عينُ العرب؟ العين بكل معانيها الرّمزية والأنطولوجية (الإنيّة؟) وقيل: السّنُّ بالسنّ. وسنُّ الغرب، بل أسنانهُ وأنيابه، بارزةٌ في كل أنحاء الجسد العربي والإسلامي؛ فأين هي سنُّ العرب؟ وأين جنّاتهم التي كانت تُحمى بالسيوف، فصارت تُمحى بالدُّفوف؟

[4]

□ إنَّ جيلَ العرب الحاضر يعيشُ في ظلال الأشياء، على هامش العالم؛ في ظلال دول وبلدان وأراضٍ وثقافة مرشّحة للمحو، وتالياً، مرشحة لفقدان أشيائها ومقوّماتها. فهل هناك معنىً لبشر بلا أشياء يملكونها، ويسمّونها بأسمائها، ويستعينون بها في صنع تاريخهم وحضورهم؟

جاء في البشارة (الإنجيل): «الجالسون في أرض ظلال الموت، أشرقَ عليهم نور». وكان هذا القول الرمزي، مع نور الكلمة، أساساً للرأسمال الديني المسيحي. وجاء في القرآن: ﴿نور على نور﴾؛ وكان هذا الوحي من أسس الرأسمال الديني الإسلامي.

أما اليوم فإن الإنسانَ العاقل هو الذي ينظر إلى واقع الأشياء، لا من وراء

نبوءات. إن الوثوقيّات، اليهودية (في القبالة وعرفانها، زوهار)(*) والمسيحية والإسلاميّة، هي حاملة نبوّات ووعود مَهْدوّية، ماحية لما هو قائم؛ ولكنْ ما الضمانة حتى لا يكون «قاطفُ الرؤوس» شخصاً آخر سوى هذا الغرب الذي يرعى بعينه وبآلته، حربَ الرؤوس العربية ـ الإسلامية؟.

هذه قضيّة معرفيّة أكبر من المسألة الوثوقية برّمتها. إنها قضيّة «إذا» العربية ـ الإسلامية؛ قضيّة مسؤولية الإنسان عن وجوده وحريته، عن تسلّحه بنفسه، كما هو اليوم، لا كما كان ظلُّه أو شبحُه ذات يوم. إن الواقع هو الأوقع (Le plus réel) لقيام الإنسان سوسيولوجياً من موقعة المتَّدني إلى موقع أرفع. هذا الواقع العربي، مثلاً، لم يعدْ يدرسه سوى نَفَرٍ من علماء الاجتماع، العرب والأجانب. وحين لا يُدْرَسُ الواقع ويُفصَّل ويُنتقد كما هو ـ لأن علم الاجتماع علم نقدي، ينتقد ذاته ومنهجيّاته وشرطيّاته، فرضيّاته (إذا)، كما ينتقد الوقائع المدروسة ونتائجها ـ، فإن جوابَ المسائل سيأتي من مواضع أخرى. فإذا سُئلت الأمةُ العربية المعاصرة: بأي ذنب قُتلت؟ فإنّ وثوقياً أصولياً سيجيب: لابتعادها عن أصولها ـ وكأن الابتعاد عن أصول ليس هو سُنَّةَ التطور التاريخي، أو كأن خرافة العودة إلى أصول ميتة، لا تاريخية ولا سوسيولوجية، يمكنها أن تكون أكثر من محاولة لمحو الحاضر ـ. وقد يجيب ممحوٌ، مجبوب فلسفياً: نذهب إلى ماحينا، الغرب، بلا شروط، وبلا «إذا». وبين الوثوقي الارتجاعي والممحو العقلي، يمكنُ أن يقوم سكّانُ التاريخ العربي، ففي النّاس الأرضيّين، الواقعيين، وأن يصنّعوا تاريخهم بكل هدوء وثبات، علاقةً علاقةً، شيئاً شيئاً، بلا محو ـ «على طريقة الثوْر الكبير» الذي يمحو في إيابه الثّلم الذي حرثَهُ في ذهابه.

إن الوثوقية لا يمكنها الإيهام بالعودة إلى أصل منسي، إلاّ بمحو الواقع الحاضر. ولكن، لماذا تأخذ على كاهلها هذه المهّمة التي يقومُ بها النظام

(*) ZOHAR.

المعرفي الغربي؟ أليست التلفزة في بيوت العرب ـ مع برامجها الأميركية المتكاثرة كالمقابر ـ ممحاةً كافيةً لمحو ذاكرة العرب، ولتشويه رؤيتهم للعالم المعاصر، لا سيما عالمهم هم بالذات؟ ثم أليست هذه البرامج المتلفزة، مع كل الوسائط العلمية، وسائل تنشئة جديدة لعقلية عربية وإسلامية، مدجّنة ومُغربنة، عقلية لاترى في العروبة وإسلامها سوى فولكلور اعتقادي، من زاوية الغرب؟ وهل يظنُّ أحدٌ من العقلاء أنَّ المسَّاح الغربي يمسح أراضي العرب ومواردها، لكي يملّكها لهم؟ وأنه يمسح العقول العربية، يمحوها بالتلفزة، لكي يعيدها إلى إسلامها الأصلي؟

إن ما يجري هو تحطيم للرأسمال الاقتصادي العربي في مستوى، وتحطيم للمأثور أو للنهجيّة (نسبة إلى **نهج**) الإسلامية، أي للكلاسيكية الدينية التي يُسهم محمّد أركون في محوها، بوعي أو بلا وعي، عبر تشديده على المسكوت عنه ـ كما يقول ـ دون النّظر في **المُعبَّر عنه** حالياً. وتالياً، ما يجري هو تحطيم للرأسمال العلمي العربي والإسلامي. فما دخلُ الأصوليّات الدينية (بوصفها حركات تحرّر وطني، وريثة للأصوليَّات القومية المتراجعة إيديولوجياً وسوسيولوجياً)، وما علاقتها بكل هذا المحو الذي يجري؟ اللهم إلاّ إذا كانت هي نفسها ممحاةً، تمارس المحو والاستئصال، وتوهم نفسها بأنها تمارس الزّرْعَ والتأصيل. إن حربَ العرب هي مع التغريب، لا مع الحداثة والتحديث:

ــ هي مع البرنامج التلفزيوني الغربي.

ــ مع خطابه السياسي.

ــ مع ممحاته المعرفية والأخلاقية.

ــ لا مع التلفاز ـ ذاته، ولا مع تقنيّاته.

لا يُرَدُّ على حضارةٍ إلاّ بحضارة. فهل نسوّغُ لحضارة الغرب الاستهلاكية إلتهامَ مجتمعاتنا؟ وعندها هل نكون سوى أسرى «حضارةٍ هالكة؟» □.

VIII. المرأة بين فقه الامتلاك وفقه التحرير

١ ـ الفقه وعلم الاجتماع: لا يملك الفقيه المسلم المعاصر إلاّ أن يرى المرأة (الأنثى) إلا كما كانت، فهي بهذا المعنى امرأة مخيولة، ارتيائية ـ من بنات الرأي لا الرؤية. لكن متى كانت؟ إسلامياً، تكاد تنحصر كونيتها في مدى نصف قرن، أي فترة التنزيل القرآني والسنّة النبوية، أما حينونتها أي تجسدها وتحققها الاجتماعي فتنحصر بدورها في مجال اجتماعي ثقافي محدود بحدود المدينة ومكة.

في المقابل لا يملك عالم الاجتماع المعاصر أن يرى امرأة عصره فقط بعين الفقيه ونصوصه. كما لا يملك أن يراها على غير ما هي فيه. إن النص[1] الذي يقدمه الإمام محمد مهدي شمس الدين، يعالج إشكالية امرأة زمنية/ مكانية لم تعد موجودة في عصرنا. إنها امرأة ما وراء التاريخ، قطباها فقه الكينونة (صورة التكون الإنساني من منظار الدين التوحيدي) وفقه الدينونة (صورة الجزاء الإنساني من منظار الآخرة). أما عالم الاجتماع فلا يمكنه التلاقي مع الفقيه المعاصر، إلاّ في مجال الحينونة (Actualisation) وتالياً لا يصح التناظر إلاّ بين فقه الحينونة واجتماعيات الحينونة. لذا لن نقارب واقعاً بنص، وهذا ما لم يفعله الإمام شمس الدين، بل اكتفى بمقارعة نصوص بنصوص، مع إشارات إلى مسائل ثقافية واجتماعية، كانت في رأيه وراء ما آلت إليه المرأة في عصرنا.

---

(1) الستر والنظر، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت 1994.

إن عالم الاجتماع يتحرى الحوادث والوقائع، توصيفاً وتعريفاً، وقد يخرج منها بتوليف أو مألفة (Synthése)، أما الفقيه، المنحاز سلفاً للقدسي ضد الدنيوي، والمتحزب لمنهجه الفقهي (حتى لا نقول لمذهبه)، فلا يسعه أن يرى الدنيوي، وأن يحاكمه، إلاّ بعين القدسي ذاته ـ قدر المستطاع، فهذا معنى من معاني إجتهاده.

يضع الإمام شمس الدين، كتابه، تحت عنوان أرفع: «مسألة حرجة في فقه المرأة» والإحراج (Dilemme) المعرفي قوامه الاختيار بين أمرين، لا ثالث لهما، على غرار «أما. . . وأما. . .». وأننا إذ نضع هذه المسألة وضعاً إحراجياً أما فقه امتلاك بضع المرأة (عورتها)، وأما فقه تحرير المرأة، باعتبارها مالكة جسدها، بلا وصاية عليها، حين تبلغ رشدها، شأن كل إنسان ـ مبدأ حرمة الجسد Intégri-téphysique إنما نصدر في فلسفتنا إلى ما آل إليه جسد الإنسان في عصرنا، لننظر في مسائله، كما هو في «حين من الدهر» الراهن، لا كما كان ينظر إليه في حين آخر من الدهر أو التاريخ الاجتماعي. وهنا نلفت إلى أن كتاب «الستر والنظر»، على ما فيه من جهد تنويري، واجتهاد تحريري للإنسان ـ قدر وعاء النص، لا اتساع الوعي ـ، إنما يضيق على نفسه، مسبقاً، سواء من خلال التقنيات الفقهية أم من خلال محدودية الأفق الاجتماعي (التركيبة الأبوية للجماعة)، الذي جعل الذكر ينظر في مسألة المرأة دونها، فيما تنظر المرأة في عصرنا إلى مسائلها بنفسها، ومن زاوية فلسفة التحرير والثورات الاجتماعية والصناعية والإعلامية والثقافية. إلخ.

من الخطأ الشائع إدعاء الرجل أن المرأة هي مشكلته، وحده، دونها، ولقد عالجنا هذه الإشكالية في كتابنا «المرأة العربية وقضايا التغيير»، وتساءلنا: «المرأة مشكلة مَنْ؟» ورأينا أنها مشكلة بذاتها، أولاً، وعبر ذلك، هي مشكلة شريكها الذي ينظر إليها من زاوية مصلحته (أي ما يراه صالحاً لنفسه، أو منفعته بها)، ومن زاوية قدرته على معرفتها، وهنا نتساءل: بلا تعارف (Empathie)

كيف يمكن توليد معرفة بين زوجين من نوع أو جنس واحد؟.

في كتاب «النساء: نصف الأرض، نصف السلطة»[2]، ذهب محمد أركون في مقالته «المرأة في الإسلام»[3]، إلى أن مشكلة المرأة المسلمة هي في جوهرها مشكلة فقهية، ورأى أن غياب الفقيهات المسلمات في عصرنا، كما في كل عصر، يشكل ثغرة كبرى في إمكان إسهام المرأة المسلمة في تحرير نفسها، أسوة بنسوة العالم. وسألنا بعض المصادر الفقهية والدينية، فنفوا ما ذهب إليه أركون في دعواه، لكنهم لم يمدونا حتى الآن بأسماء فقيهات مسلمات من أي مذهب، وحين طالعنا كتاب الإمام شمس الدين، لم نجد فيه إشارة إلى فقيهة مسلمة واحدة ـ اللهم إلا إذا اعتبرنا بعض الراويات، بمنزلة «فقيهات». وكائناً ما كان الأمر، فإن فرضية أركون قد تقوم على أن الفقه لا يواجه إلا بالفقه، وإن الفقه الإسلامي هو السلطة الخفية التي تخوف بها المرأة، فيسهل قودها وانسلابها، وامتلاكها (النكاح امتلاك البضع، مثلاً) ولكننا نرى أن المسألة تتعدى مشروع أركون ومشروع الإمام شمس الدين، في آن. لماذا؟ لأن فقه النص أو الكلمات، بعين قديمة أو بعين حديثة، لا يكفي بذاته لرصد الواقع (الكينونة ـ الحينونة)، ولا يعفي العلوم الإنسانية، لا سيما النفسية ـ الاجتماعية، بعد النفسية ـ الجسدية، من النظر في مآل المرأة المسلمة المعاصرة. وفوق ذلك، حين تأخذ المرأة المسلمة الفقه عن فقه النص، لا عن فقه الواقع، وتعقد (أي تربى اعتقادياً على ما هو رائج وشائع عن امتلاك المرأة)، فإن شيئاً لا يضمن ولادة فقه تحريري، أو تجديدي على الأقل كالذي ذهب إليه الشيخ عبد الله العلايلي، في كتابه «أين الخطأ؟» (فقه تجديدي، دار الجديد، ط ٢، بيروت (١٩٩٤). مبدئياً تثار المسألة: طالما أن هناك فقهاء من الرجال، فما الداعي المانع من وجود فقيهات مسلمات، بينما هناك طبيبات

(2) Gisèle HALIMI, Femmes, Moitité de la terre moitié du pouvoir, Paris, 1994.

(3) راجع في السفير: ترجمتنا لمقالة محمد أركون (21/10/1994) و (25/10/1994).

ومهندسات ومحاميات إلخ، والجواب عند الفقهاء أنفسهم، وعند النساء المسلمات، المؤمنات، أنفسهن.

٢ ــ فقه المرأة الجاهلة/ غير العاملة.

فقه المرأة العالمة/ العاملة.

أية امرأة؟

في منظار الإمام شمس الدين، المرأة إنسان، صنو الذكر، إلاّ أنها كأنثى لها خصوصيات. ويصح القول نفسه على الرجل، الإنسان، صنو الإنسان، وصاحب خصوصيات. والحال، فهل يشرع للإنسان بما هو إنسان، أم يشرع له بعامته وخاصته في آن؟ لا خلاف في مسألة المرأة العامة، إنما الخلاف الراهن يبدو سوسيولوجياً، أكثر منه فقهياً سلفياً، إذ المسألة الإشكالية المطروحة اليوم، وبها يقاس تحرير المرأة أو استعبادها، هي التالية:

ــ جسد المرأة: هل تملكه هي، أم ذووها وعائلتها، ومن خلالهم يملكها الشريك، الزوج (بمعنى أحد اثنين؟).

وفي المقابل يثار السؤال نفسه حول جسد الرجل، الذي يعمل به، ويعتاش منه، ومن خلال بيع قوة عمله، ولكن الفقه لا يدعي تمليكه للأنثى بعقد قران أو زواج، إن المرأة التي تجهل قيمة جسدها، مثل الرجل الذي يجهل قيمة جسده، هذا نقص في قوة الإنسان، وفي قوة وعيه وعقلانيته وامتلاكه لسيادة آلته. وحيث تكون السلطة إمتلاكية، مالكة الشيء والإنسان، تثار مسألة تحرير الإنسان برمته، فهل أنصف الإسلام المرأة كإنسان؟ سوسيولوجيا، ننتظر الجواب من النساء، فقهياً، يأتي الجواب من النص، ومن فقه النص والاجتهاد فيه قدر المستطاع، وحدها الفلسفة خالفت الفقه، تجاوزت النص بنص آخر، لذا حرمت، مع المنطق الذي كان واحداً من أسلحتها الأساسية.

ولكن العلم الحديث والمعاصر الذي أكل الفلسفة القديمة والفقه السلفي

معاً، قلب المنظار رأساً على عقب، وقدم صورة فيزيولوجية وكيميائية وطبية إلخ، للجسد البشري، تعدى الإشكال الشكلي، البراني، الذي طالما وقف عنده الفقهاء، وتاه في ملابساته فلاسفة، حار بعضهم في معرفة عدد أسنان المرأة، وعدد أضلاعها، وهل لها روح وعقل أم أنها «امرأة بلا عقل».

لو جاء اليوم أسكليبوس، إله الطب الأسطوري ومعه كل أطباء العالم (حتى عصر كلود برنار، بدء الطب الاختباري)، لما رأوا في جسد الإنسان من أمراض غير ما شخصوا في أزمانهم. والحال، بأية آلة منظارية ينظر الفقيه المعاصر إلى جسد الإنسان؟ إن النظرة الاعتقادية، كما يقول بورديو (في كتابه: مسائل اجتماعية)[4]، تحيل إلى الظن والإنكار (méconnaissance)، فكيف يعرف الاعتقادي الجسد الذي يظنه كذا، وينكره كما هو؟ أن الفقاهة منحى أو مسلك معرفي، وحتى تكون كذلك، لا بد لها من استجواب الواقع ومعاينة ما فيه، وتشخيص الإنسان في كل عصر، بروح العصر أي بعلمه ومعناه. وبما أن آخر القرن العشرين يقدم نموذجين أساسيين للمرأة: نموذج المرأة الجاهلة/ غير العاملة، ونموذج المرأة العالمة/ العاملة ـ إلى جانب نماذج فرعية كالمرأة العاملة/ الجاهلة (الأمية)، والمرأة العالمة غير العاملة بعلمها أو غير الممارسة مهنة تعتاش منها، غير الوراثة وغير الزواج كوظيفة اجتماعية ـ اقتصادية. فإن الفقه ذاته، مثل العلم العام، والعلم الاجتماعي بخاصة، يواجه مسألة منهجية دقيقة، هل يصح الكلام على هذه النماذج وفرعياتها، بطريقة واحدة؟ وإذا صح، فما الجدوى المعرفية المتحصلة من هذا التلبيس الذهني؟ ألا نلاحظ مثلاً أن عدد المسلمات في العالم يفوق الخمسمئة مليون نسمة، وإن ظهور نموذج جديد بينهن، هو نموذج المرأة العالمة (أو الدارسة أو الطالبة) والعاملة، يستدعي فقهاً جديداً، إبداعياً، يستند إلى خلق «الإنسان في أحسن تقويم»،

---

(4) BOURDIEU, Questions de sociologie, Tunis 1994, voir: Haute culture et Haute couture.

والتأمل في معنى «أحسن تقويم»، الذي يسهم الطب والتجميل والتزيين وصانعو الأزياء والصيادلة إلخ، في تحديده وإبرازه؟ كيف يكون جسد المسلمة في أحسن تقويم؟ وما معنى الستر والحجاب (عن الأجنبي، أي غير المحرم) بالنسبة إلى المرأة التي تعلم وتعمل، وتكاد تملك جسدها وسلوكها وقرارها، بقوة علمها وعملها؟ يسعى الإمام شمس الدين في كتابه إلى إنتاج جواب قرآني قوامه «وحدة موقع المرأة والرجل في نظام القيم والحقوق والواجبات في الإسلام»، ويسند جوابه إلى «مبدأ الأخوة» ـ أو المؤاخاة ـ الذي لم يعمل به طويلاً في التاريخ العربي الإسلامي، إن اعتبار المرأة نظيرة الرجل في الخلق وفي الدين، مبدأ تأسيسي لنظرة فقهية جديدة إلى المرأة، فالنظير يعني أن المرأة حرة، مستقلة، لا وصاية عليها، ولا على جسدها، بعد بلوغها الجسدي والعقلي. فما بال الوصاية ـ لا الولاية الطبيعية ـ تهبط عليها في الاجتماع العربي والإسلامي المعاصر من كل الجهات؟.

أليست العبادة، الواجبة على المسلم، ذكراً كان أو أنثى، تستدعي المعرفة؟ وفوق ذلك أليست عبادة الله بذاتها معرفة؟ والحال، كيف يتأتى للمسلمة أن تعبد دون أن تعرف، حتى قراءة آية من القرآن الكريم، وتفهم ما جاء في كتاب الستر والنظر مثلاً؟ إلى ذلك، ماذا تملك المرأة الجاهلة/ غير العاملة، من خيارات، سوى تمليك جسدها، توظيفه في الزواج أو سواه، لكي تعمر، ولا تبقى مهجورة؟ إن المرأة، مثل الرجل، ذات حق في الاستمتاع بنعم الله، وتعليم المرأة أليس من أهم المتع وأولاها؟ أن الجاهلية القديمة تتجدد اليوم في أمية المجتمع العربي، وخصوصاً في أمية النساء، وأن التخلف العربي، الذاتي، يتجلى في جهل الجاهلين، وبطالة العاطلين عن العمل، الرجال والنساء على حد واحد. ونرى أن فقه التحرير يبدأ من تمليك المرأة حقها في العلم وفي العمل المنتج ـ لا العمل المنزلي والوظيفة الزوجية ـ خدمة المالك/ الساتر، والوظيفة الاجتماعية وحسب، أما فقه الامتلاك فيواصل السير

في خط امتلاك السلطة الناس وأشياءهم وأموالهم، الذي أشار إليه ابن خلدون في مقدمته، حين رأى أن معاوية قد قلب الخلافة ملكاً ـ ونحن نخالفه التوقيت، إذ نرى أن الخلافة انقلبت ملكاً قبل ذلك بكثير، وإلا ما معنى الخلاف، والفتنة، منذ اجتماع السقيفة، حتى مقتل علي بن أبي طالب، أول قارىء وكاتب ومفكر إسلامي، في الكوفة!.

لا مشاحة أن المرأة المسلمة لا تشكو من إنصافها في مستوى الخطاب الكينوني، ولا الخطاب الدينوني، وإنما تشكو الآن وغداً من معاملتها في المجتمع الموسوم بالإسلامي، فهل هو كذلك من زاوية الفقه العلمي، لا المنحى السياسي الأصولي؟ أليس في فصل الإسلام النظري عن المسلمين التاريخيين، خطأ منهجي، لا يوفر للعقل فرصة للنظر الجدي في حينونة المسألة النسائية العربية والإسلامية؟.

إن الإرث الثقافي والتغيير الاجتماعي، اللذين يشكو منهما الإمام شمس الدين، ينتقدهما في كتابه، هما الواقع الذي تعيش فيه المرأة المسلمة المعاصرة، وهل مما يخالف الفقه سؤال المرأة المسلمة المعاصرة، وهل مما يخالف الفقه سؤال المرأة الراهنة عن حالها، كما كان يقول النبي والصحابة، وكما كان يفعل المتنورون المسلمون في كل عصر؟ لو فعل الفقيه المتنور ما نسأل عنه، لكان على خط تماس وتشابك مع عالم الاجتماع، فقصور المرأة، ثم تقصيرها، هما نتاج اجتماع بشري، ذي عقلية اعتقادية، تجريدية، لا تجريبية، وتالياً نتساءل: أما وقد باتت المرأة العالمة، لا سيما الطبيبة مثلاً، تعرف جسد الإنسان، أكثر من أي عالم اجتماع أو أي فقيه غير متضلع مثلها في الطبابة، وباتت تعمل أنى شاءت، وترى في بيتها وفي الأماكن العامة، ما لا يحجب، من خلال شاشات السينما والتلفزة، وتسمع ما لا يمنع من الإذاعات وتقرأ ما لا تعرف، في كتب ومجلات وصحف، فهل بقي معنى للكلام على زنا النظر والسمع واللسان والجسد، إلخ؟ إن الإعلام الحديث يخترق المنازل والأفئدة

والعقول، فهل نسأل الجيل الجديد من النساء عن أحوالهن اليومية؟ وكيف يتصرفن بأجسادهن؟ وماذا يستطيع الفقه المتجدد أن يقدم لهن عوناً، ليكنَّ في أحسن تقويم؟

إن عدم سؤال المرأة عن حالها، وعدم إتاحة الفرصة الكافية لها، لكي تعبر عن رأيها وعن ذاتها بحرية وإستقلالية، يعتبران إهانة، وموقفاً معادياً للحرية الأنثوية ـ حرية المرأة في امتلاك جسدها كما هو ترعاه بنفسها، وتقدمه للمجتمع في الصورة القويمة التي تراها هي سليمة ومناسبة، وفقاً لمعايير المجتمع وقيمه الصحيحة، لا الفاسدة.

وإن المرأة المسؤولة عما تفعل، يحق لها السؤال عما يفعل بها ـ معها أو ضدها ـ ويحق لها أن تجيب بنفسها، وأن تقتحم الحياة بنفسها، لابوصي أو ولي، وعندنا أن إعفاء المرأة من المسؤولية المباشرة عن نفسها وعن جسدها وسلوكها ورأيها، يعني إقالتها من الوجود، وحرمانها من حقها كمواطنة وإنسانة، تقوم لأجل حقوقها قيامة العالم المعاصر.

٣ ـ الفقهاء ومصممو الأزياء.

لا يفوتنا التنبه إلى أن فقه امتلاك المرأة يتصل، عبر السوق، بفلسفة استهلاكها وإهلاكها: فحفظ المرأة وتعليبها سجينة داخل مجتمع (أي مجتمع) مغلق، كأنه مجموعة ربائد (محفوظات) لا يضاهيه سوى استهلاكها باسم الثقافة الرفيعة أو الخياطة الرفيعة والدُرْجَة الفاضحة، وفي كل حال، لا قيمة للإنسان المجرد من رساميله الثلاثة: الرأسمال الاجتماعي والرأسمال الاقتصادي والرأسمال العلمي ـ التقني. فماذا تملك المرأة (المقدمة اجتماعياً كأنها مملوكة، والمعروضة فقهياً كأنها مالكة؟).

لقد ارتاح فقهاء السلطة (والإمام شمس الدين ليس منهم)، عبر التاريخ

العربي الإسلامي من منطق الفلاسفة وعارهم الزنديقي، حتى أن الفلسفة نفسها خجلت، وأفسحت المجال للجهالة، بدلاً من إفساح المجال أمام العلوم، كما حدث غرباً. ومع راحة الفقهاء، ارتاحت المرأة العربية، فصارت حتى القرن العشرين قضية اجتماعية وعلمية واقتصادية، بل صارت نموذجاً للمرأة المسحورة، المملوكة بالزواج، والمتروكة بالطلاق، حتى أن خصوصيتها الأنثوية كادت تصير وظيفتها الوحيدة، إلا أن المرأة العربية المعاصرة وجدت مجالاً لرفع صوتها مع ليلى بعلبكي، ولتخاطب الجميع: «أنا أحيا»، لا نعرف أين صارت هذه الصرخة اليتيمة في الستينات، ولكنها صرخة حقيقية بالنسبة إلى المرأة العربية، لا تعادلها في الفلسفة الحديثة سوى صرخة ديكارت: «أنا أفكر!».

أما الصرخة العميقة، التي تصنع التاريخ الجديد للمرأة العربية، فقد جاءت هذه المرة من المدرسة والجامعة، إذ خرجت المرأة من «الكرنتينا» إلى الجماعة، بعيداً عن ثنائية السلطة والمقبرة، التي كان النظام السياسي يؤسس عليها توازناته، كان امتلاك المرأة باحتباسها بيضة القبان التي تؤثر على توازن المجتمع الراكد، المنغلق، وصار خروج المرأة بالقلم والكتاب إلى المدرسة مؤشراً على اختلال توازن المجتمع الراكد الذي ما برح يقاوم ظهور المجتمع الحر المنفتح، لا نريد التذكير كثيراً بإرهاب المرأة في ثقافتنا وعاداتنا، ويكفينا التشديد على حرمانها المطلق من حقها في القراءة والكتابة، ولا سيما من معرفة الحياة، فكيف تعرف جسدها وهي لا تملكه إلاّ شكلاً؟ ويكف تعرف ماذا يلبس هذا الجسد، طالما أن الملبوس محدد لها سلفاً، في صورة الجهاز أو الجناز؟ وفوق ذلك، كيف تثقف جسدها العقلي (الذي يأكل ولا يحكي)، ويعزى إليها «في الشرق، علة ذلك الإخفاق»؟ يعتقد الشعراء الغاوون أن «الدر لا يكون إلاّ في الصدف»، ويرغبون في أن تكون الأنثى حبيسة جسدها، فلا يبقى لها وظيفة أخرى سوى وظيفة «العورة» أو «الكوارة» التي «تمتلىء وتفرغ». ومع تصديف

المرأة وتوضيبها وحجبها عن نفسها، وتعليبها في خزنة العروس، اختفت لاعبة اجتماعية كبرى، ظنها سلامة موسى أنها ليست «دمية الرجل». وإذا تذكرنا علاقة الدمية بالدم، وعلاقة الدم بالمرأة، لبرزت أمامنا صورة كاريكاتورية عنوانها «الدم الذي يبكي»، حبيساً في قمقم ما كان.

لم يفهم من امتلاك المرأة سوى جسدها، ومن تحريرها سوى انفلاتها مما يراد تمليكه للرجل. فأية ثقافة هي التي أنتجت هذا الفهم؟ أن السادية الأبوية والذكرية التي تستحكم بالرجل المعقد أمام مالكه السلطوي، لا تجد متنفساً لها إلاّ في المرأة العربية، لقد لفتنا ابن رشد إلى عقم مجتمعه الذي لا يتحرك ثلثاه، أي لا تعمل نساؤه، وقامت القيامة عليه، فأحرقت كتبه، بعدما كان قاضياً كبيراً، وأركب بالمقلوب على حمار طاف به في قرطبة، وسقطت قرطبة وسلاطينها، ولم يستطع أحد أن يمحو ابن رشد من الذاكرة والتاريخ والجامعة، فأين الحقيقة؟.

نرى أن ثقافة الامتلاك هي المدخل الوحيد إلى ثقافة الاستهلاك، وإن فقاهة الحجاب التي تعبر عن ثقافة إنغلاقية، بلا أصول إنسانية حية، لا تتنافى مع ثقافة المجتمع الاستهلاكي الذي هاجم المرأة المحفوظة في منزل الوالدية أو الزوجية، بفيض من الأزياء والعارضات والعارضين، ولم تقم قيامة الفقهاء حتى الآن على مصممي الأزياء. لقد تجاوز النساء في سلوكهن وثقافتهن كل تصميم فقهي، وصار تحريرهن في أيدي مصممي الأزياء والعارضات (غير الأمينة)، وبات نظر المرأة إلى المستور عنها، وفيها، محكوماً بما ترى في التلفزة والشوارع والمدارس والجامعات. إن خروج المرأة من المجتمع الإنغلاقي إلى المجتمع الانفتاحي، ومن الاقتصاد الامتلاكي إلى الاقتصاد الاستهلاكي، يطرح عليها مسائل جديدة، فمن يجيب: المرأة أم الفقيه؟ الأنثى أم مصمم الأزياء؟ الزوجة الخادعة أم الزوجة المخدوعة؟ الزوج الخادع أم الزوج المخدوع؟ إن

المرأة العالمة ـ العاملة لا تنتظر مجيباً، والاتحاد النسائي العالمي، يناقش في السلطة، لا في كيفية خروج المرأة من البيت إلى الأنوثة، بحجاب أو بغير حجاب. طانسوتشللر، خرجت بالسلطة إلى القدس محجبة، وقابلت رابين وعرفات، بلا حجاب، فأين معنى الستر وحدود النظر؟(*).

(*) السّفير 16, 17/2/1995.

القسم الثاني

الإنسانُ اللاعبُ والإنسانُ الملعوب

* الزَّمان هو خيلة الطاقة أو خيلولتها؛ أما التاريخ الاجتماعي فهو صورة الفعل الإنساني، المخيول والمعقول والمعيوش، تقوم لعبة الخيال على إصعاد الإنسان من مادّته الحيّة، ويبدو الوعي كأنّه خيال العقل وهو ينتج أشكال المعرفة، الخيال الضوئي الكائن أي الذي يكون ولا يكون، يغيِّر ولا يتغير، إلاّ بخيال، حتى إن اللامتشكِّل واللامتعيّن لا يتشكّلان ولا يتعيّنان إلاّ بخيال عقلي إبداعي، يعقلن الإنسانَ في حينونته، فيجعله صانعاً ـ عاملاً، خائلاً ـ عالماً، فاعلاً ـ آكلاً، ثاقِفاً ـ مُثقَّفاً.

* يولِّد الخيالُ نفسَه نوعاً بلا أصل، فوق كل جنس وعِرْق؛ يلتئم العقل به، فيأكلُ منه، ولا يبلغ مآله. فالخيال هو حركة العقل من شيء منظور إلى شيء مستور (لا شيء)، ومن معقول كثيف إلى لا معقول لطيف، ومن وعي متناهٍ إلى لا وعي بلا تناهٍ. يِشّيء ولا يتشَّيأ، الخيال هو مصادفاتُ العقول، الاسم الصحيح للحريّة أو المعرفة التي تحرِّر □.

□ اللّعبُ كمحاولة ومخايلة:

□ في فلسفة اللعب الشعبية، دعوة عقيمة إلى اللعب «الفرداوي»: «إلعبْ وحدك، ترجعْ راضياً». راضياً ممَ وممنْ؟ إن هذه الدعوة لا تضارعها سوى شطحة الخيال الفولكلوري:

«يا ليتني شجرة على أطراف الدّني   جيرانها غير الحدا وغير المدى»

(من غناء فيروز). وكلتاهما جوابٌ عن خوف واحد: خوف الملعوب، «المكتوب الذي ما منه مهروب»، هو في جوهره خوف ميتافيزيقي من اللاعب الخفيّ. وهو في منحاه، مخالف لمبدأ اللعب ذاته: لا يكون اللعب إلاّ مع آخر؛ ولا يكون إلاّ بحيلةٍ وخَيْلة، أو محاولة ومخايلة. ولا يكون بلا موضوع، وتالياً لا بد من نتيجة: «الذي يلعب مع القطّ، عليه تحمّل خراميشه»؛ و «الذي يلعب بالنّار يحرق أصابيعه»؛ و «الذي يأكل الثوم، تطلع رائحته»؛ و «التي تحبلُ في التبّانة، تنجبُ في السلطانة (علناً)».

يقوم اللعب على مبدأ تحالف: «أنا وأخي على ابن عمي؛ وأنا وابن عمّي على الغريب». فماذا بقي من هذه الفلسفة اللعبية في مجال التخالف العربي؟ لقد ذهب اللاعبون العرب في عصرنا إلى اللعب مع الأجنبي ضد المحلي، القريب. وفي هذا السيّاق، كانت دعوة سلامة موسى إلى أن «المرأة... ليست لعبةَ الرجل». ولم يسأل: هل الرجل لعبتها؟ وهي لعبة مَنْ، إذن؟ وهل هي

مؤهلة للعب، ما دام اللعبُ يعلّم الإنسان الحياة الاجتماعية؟ عندنا، أنّ المرأة شريكة الرجل في لعبة الحياة. وأن الحياة ذاتهاملاعب: «الرؤوس. . . مخاريق في أيدي لاعبين» (من الشعر الجاهلي). ومع ذلك تتحفّظ الحكمة الشعبية حول كثرة اللعب: «الذي يلعب كثيراً، لا يعرف أين يصير». لماذا لا يعرف؟ أليس لكل لعبة أصولها: لعبة الورق غير لعبة الكتابة، غير لعبة الحرب. والمسألة الفلسفية، في نظرنا، ليست في مقاطعة اللعبة، والخروج منها؛ بل هي في إجادة اللعبة على أصولها. وما أصولها؟ لكل لعبة مجموعة شروط (استراتيجة إذا)؛ وفيها قطع (أو قطشة: الذي يقطش، يخرج من اللعبة). فأين قَطَعَ العربُ مع أنفسهم في القرن العشرين؟ وما الفرق بين الألعب أو الألعبان، وبين الأكذب أو الأكذبان؟ إن مبدأ اللعب يقوم على فلسفة الصيرورة، في مقابل فلسفة القطع (أو القطش) مع الحينونة، والالتجاء إلى كينونة أصلية (قَدَر خارجي، مكتوب غيبي)، والتعويض عن الخسارة الراهنة بوهم دينوني، خارج اللعبة وتاريخها. والحال، هل «لعبة الأمم» أكثر من لعبة أفراد، يوهموننا أنهم كبارٌ بما يملكون من قوىً وقدراتٍ يوظفونها في المسار التلاعبي؟ أن اللعب متناقض الوظيفة: كان اللعب بالسيف والترس في الأفراح علامةَ فرح وحياة؛ ولكنّه في الحروب كان أداةَ تَرَحٍ وموت. فالسؤال الفلسفي الذي يحوم حول اللعب، هو: حينَ تلعب، بأي خيالٍ تتسلّح؟ وحين لا يدري اللاعبُ بماذا يلعب، يحاول التخفي، يحاول ارتداء قناع الآخر: «إلى أين أنتَ ذاهبُ أيّها الخَيَّال؟ ـ لا أدري! سلوا جوادي». هكذا تحاور فرويد مع اللاواعي اللاعب.

اللعب محاولة خياليّة، مخايلة، تحويل شيء إلى شخص، وإخفاء ملعوب على لاعبين، مثاله هذا اللعب النَّهْجي (الكلاسيكي) حين يموت الملك، ينتصبُ النظام المعرفي الوراثي، معلناً: «. . . عاش الملك»! فمن ماتَ ومن عاشَ في هذه اللعبة الملكية؟ للملك جسدان يلعب بهما: جسد يعيش به مالكاً، حاكماً؛ وجسد يموتُ به، مورّثاً ملكاً لسواه. وفي لعبة

الحبّ: للإنسان جسدان، جسدٌ يحبُّ به، وآخر يُقْتَلُ به. لذا ظنَّ الشاعر أنَّ «من الحبّ ما قتل»! وفي لعبة المعرفة: للعالِم عقلان، عقل يعرف به، وعقل ينتفع به. فهل هذا معنى «اللامعقول» في سلوك العالِم المصلحي، النفعي؟ وفي السياسة، يحاول اللاعب مُلكاً أو يموتُ فيعذَرُ ـ كما برمج امرؤ القيس لعبته، لكنّه لم يتنبه إلى أن التاريخ لا يعذرُ مهزوماً، فأنّى له أن يعذر ميتاً سياسياً؟.

كل هذه الأسئلة والمسائل تحيلنا إلى فلسفة اللاعب والملعوب، وتضعنا أمام معايير دقيقة لمعاني الكذب والصّدق في سيرورة كل لعبة □.

اللعبُ وقوّةُ الخيال

□ الإنسان لاعبُ بدايات وحالم نهايات. يسحره سؤال: في البدءِ ماذا كان؟ ـ كان البدءُ، ثم كان اللعبُ لكسب حقّ البدءِ بالحياة. وما زال اللعبُ ـ الحُلْمُ يحكمُ علاقات الأشخاص والأشياء والعبارات: في مستوى الأشخاص، يسمى اللعبُ **ثقافة** أو **تجارة** في السلم، **واستراتيجيا وسياسة عليا** في الحرب وفي السلم؛ وفي مستوى الأشياء يُسمَّى اللعب **طبيعة**؛ وعلى صعيد العبارات يُسمى اللعب **لغةً وفكراً** أو **مكراً**.

لكنْ، ماذا تُسمى العلاقة الفريدة بين الطبيعة والثقافة؟

هل تُسمى حضارةً، نظاماً حيوياً قوامُهُ صناعة البيئة الجسدية وتصنيع البيئة الطبيعية؟.

«إن الطبيعة تصنع نفسها، مثلما يُصنِّع الناس ثقافتهم: هنا أشياء وهنا بشر. وحدَه **الخيال**(*)، الاسم المجازي لكل بدء، يمكِّنُ اللاعبَ البشري أو الطبيعي من اكتساب حق المشاركة في أية لعبة. كل شيء يولد بلعبة، ويعيش لاعباً: يولد الحجرُ فيزيائياً وكيميائياً؛ يولد الماء؛ تولدُ الزهرة وتلعب بهوائها مع الهواء، والأزهار الأخرى. في اللعب تحيا الزَّهرةُ وتموت، تربح وتخسر

(*) cf. G. BACHELARD, **La Flamme d'une Chandelle,** P. U. F., 8e éd, paris 1986.

بلغة الحِسابة. باللعب الجنسي يولدُ إنسانٌ، فيلعب مع الأقربين، ثم في الجوار أو في الآفاق، وفي كل حال يلعب في **حاوية** تستوعبه (مدرسة، عمل، سوق، حوّاء، إلخ.). وفي اللعب تُجنى رساميل: اقتصاديّة، رمزية، معرفية، علمية ثقافية، اجتماعية؛ وفيه تُستهلك أو تُدَّخر: مَنْ يستهلك كلَّ ما يجنيه يخسر، ومَنْ يستهلك أكثرَ مما ينتج، يُدان ويستدين؛ ومَنْ لا يستهلك سوى جزء من جناه، يحقّق فائضَ قيمة (أرباحاً).

يُجرِّد الإنسانُ، بخياله، الأشياءَ والمواد. يخترع لها الأسماء والأرقام. تلعب الأسماء مع بعضها، فتكوّنُ عباراتٍ وجُمَلاً من كلمات. اللغة البشريّة منظومةُ عباراتٍ. اللغة الحيوانيّة منظومةُ أصواتٍ،رامزة ودالّة، داخل «الوعي» الحيواني. اللغة النباتية منظومةٌ هوائيّة، روحية أو ريحيّة - ومنها العطْرُ والأريج، لقاح التبادل. أما لغةُ الأشياء ذاتها فسيمّيها الكيميائيون تفاعلات. وأما الأرقامُ، وهي تجريدات الأشياء المعدودة أو البشر المعدودين بخيال عقلي، فهي تلعب مع بعضها، جمعاً وطرحاً وضرباً وقسمةً، إلخ؛ وتُشكِّل الحِسابة - التي أنجبتْ الحاسوبَ بحسبان؛ فيما اللاعبُ «بغير حساب» يحلم بيوم الحساب -؛ وتستندُ الأرقام (الأعداد) إلى منطقِ اللاعب والملعوب (الحاسب والمُحسوب)، الذي يوظِّفُ المحسوبَ في حقل اللعب. وحين نسمع لاعباً يصرخ: «هذه اللعبة لم تكن محسوبة» ندرك أنّه لاعبٌ «بغير حساب»، وأنّه خاسر في لعبته.

في مجال اللعب النظري والعملي، يقومُ المنطقُ على خدعة أو حيلة (Bluff)؛ خدعة «إذا»: **«إذا وظّفتَ مبلغاً من كذا... حصلت على مقدار من كذا...»**. **أما الأخفى** (تأملْ في مغزى قبّعة الإخفاء) فهو ربحُ اللاعب العارِض، الذي يدعوك إلى لعبته، ويوهمك أنك الرابح المحتمل، فيما هو الرابح الحقيقي، الأكبر. إن المصرف لا يخسر إلاّ «بغير حساب»، ومن ذلك سرقة صاحب المصرف أو أصحابه. أنت تخسر مع الدولة؛ هي لا تخسر، إلاّ

إذا سرقها لاعبوها الكبار. فاللاعبُ الصغير، المسمَّى مواطناً، مُكلَّفاً (Contribuable)، يخسر دوما في لعبة الكبار والأكابر. لذا نراه يعترض ويعارض، يثور ويقاوم، حين يكتشف الخدعة. وإذا لم يكتشفها، نجده صامتاً، أو مصفِّقاً، منتمياً إلى أكثرية صامتة، صمَّاء بكماء أو خرساء □.

[1]

□ في اللعب أجناس وطبقات تلعب مع بعضها، وتلعب على بعضها، ليس هناك لعبة بلا خدعة أو حيلة أو كذبة. مبدأ كل حيلة المخايلة: التخيّل أن لاعباً أذكى من آخر، «أشطر منه»، ألعبَ منه، إلخ. وفي كل لعبة يلتقي لاعبٌ وملعوب. نقصدُ بالملعوب:

ـ سرّ اللعبة: يُقال إنفضح الملعوب.

ـ اللاعب الخاسر، الفاشل، المحوَّل إلى ملعوب عليه، أو به، وتالياً إلى خاسرٍ كامنٍ، خاسر ضمني، يكتشفُ في مجرى اللعبة، فقط، أنّه خاسرٌ فعلي.

والحال، فهل الحياةُ الطبيعية والاجتماعية والعلمية، إلخ.، **مجموعة ملاعب أو مجالات ألاعيب**؟ إن الملعب الطبيعي يُسمَّى بيئة، تكون صالحة حين تلعب مع بعضها لعبتها الخاصّة بها، حسب قوانينها وقواعدها التبادليّة؛ وتكون فاسدةً، ملوّثةً، حين يلعب الإنسانُ بها، جاهلاً أو متجاهلاً القوانينَ الخاصة بالطبيعة، فيؤذيها وتؤذيه. وإن الملعب البشري يسمى **مجتمعاً**، ويكون ذا طبقات، شيمةَ الطبيعة بأشيائها ونباتها وحيوانها، ويكون ذا فئات أو طُبيقات أو رتُيبات (Sous - classes)، وذلك بمقتضى **نظام اللعب وفلسفته**، النظام الذي يقف وراء نظام العمل ـ الذي ينطلق منه كارل ماركس وإميل دوركيم وسواهما من لاعبي التنظير المظهري.

في مجال الألعاب لا يسود سوى **قانون التغالب**، بمعنى التنافس

والتصارع والمبارزة أو المنازلة. هنا يكمنُ مغزى التبادل، الدالّ على معنى التحايل الحقيقي. فلا تُبنى خطةُ لعب إلاّ على مُخايلة، على تخيّلٍ قوامُه أنَّ الآخرَ هو «الخاسر» ـ هنا، ليس الآخر جحيماً، كما تخيله جان ـ بول سارتر، لأنّه آخر وحسب، بل لأنّه رابحٌ، غالبٌ ومهيمن؛ ولأنَّ الأنا هو الرابح، عندما يتكاثرُ اللاعبون، يقومُ «النحنُ» مقام «الأنا» و «الأنتمُ» مقام «الآخر». ففي اللعب، والعمل جزء منه، والاستهلاك متممه أو مآلُهُ (Finalité)، ينقسم اللاعبون. لا أحدُ يلعب وحدَه: حتى الذي «يَرْزِقُ بغير حساب»، يلعب مع المرزوقين؛ والعالِمُ لا يصنعُ جامعةً من دون اللاعبين الآخرين، من علماء وإداريين وطلاّب، ودون الأغراضِ والأشياءِ والمباني التي تلعب، بدورها، لعبتها البنيوية الصامتة، والتي لا تغدو فصيحةً، ناطقةً، إلاّ من خلال اللاعبين الناطقين، المُفصحين عن مصالحهم بأرقام أو أرباحٍ شيئية (رأسمال علمي + رأسمال اقتصادي). وكذلك حال القرية والمدينة، وحال المزرعة والمعمل أو المصنع، وحال المدرسة والثُكنة أو الجيش... وحالُ السيّارة الفاردة، التي يقودُها لاعب واحد، لكنَّه لا يكون وحيداً مع آلته على الطريق، فهو يلعب بها مع آلات لاعبين آخرين، لا يختارهم، ولا يلعب معهم بانتظام إلاّ في مباراة. إن اللعب وسيط بين اللاعب والملعوب. وإن كل لاعب تخربُ آلتُه، يخرج من المسار: حين «يقطش» يخرج من اللعبة، تماماً كما يحدث فيما يسمى «لعبة القطشة» في الفلسفة الشعبية، و «لعبة القطع المعرفي» في الفلسفة المعاصرة. ولا يعود اللاعبُ إلى الملعب إلاّ بآلةٍ صحيحة أو جديدة. في حالة السيّارة المعطّلة (اللعبة' الوسيطة)، يتَدخل الميكانيكي (**المحتال** في لغة العرب القديمة)، يلعب بخياله لكشف عطل الآلة، ويلعب بآلاته لرأبه، حتى تعود الآلة إلى سيرتها الأولى؛ ويعود اللاعب، بها، إلى مضمار اللعب. وكذلك حالُ العلاقة بين طبيبٍ ومريض، حيث تقوم اللعبة الطبيّة على إعادة المريض (الفعلي أو الموهوم) إلى مجتمع اللاعبين، بعد شفائه؛ وفي حال فشل الطبيب المعالج

وعجز الطب ـ كما يُقال ـ ينقل المريض، بعد وفاته، من لعبة الأحياء إلى خارجها، إلى هامش الحياة: المقبرة، هذا الهامش المُضاف إلى قرية أو مدينة.

الحبُّ ذاته لعبة.

لعبة إناثٍ وذكور عموماً، وفي مرحلة ولادة فلسفة الفرد التي نعيشها منذ أربعمئة سنة ونيّف، مرحلة ولادة حريته واستقلاله بحقوقه النسبية، الحبُّ لعبة أنثى وذكر، «**فرخة وديك**» حسب الراموز الشعبي، هنا لاعبان، كلٌّ منهما ملعوب الآخر، مطلوبُه، أو لعبته المقرونة برموز اللعب وأشيائه اللامتناهية. ولو لم يكن الأمرُ هكذا، لما قامت بينهما لعبة حبّ، قوامها أكثر من «الزوائد اللحمية» التي تشير إليها غادة السمّان في «**القمر المربّع**». إن الحبَّ مجاسدة زوجين، فيه من المحاسدة والمغالبة ما فيه. الحبّ تبادل جسدي، علاقة تدوم ولا تدوم. هل علينا الإعتذار، هنا، من **سلامة موسى** الذي نحترم رأيه في تحرير المرأة، ونخالفه قائلين: إن المرأة هي لعبة الرجل، بقدْر ما يكون هو أيضاً لعبتها؛ ونضيف: حيث لا تلعب أنثى وذكر، تنتفي لعبةُ الحبّ أصلاً وفصْلاً. ولكنّنا لا نعارضه في أن يكون ضد واقعة اجتماعية عربية، قوامها أن المرأة (لكن، أية امرأة؟) هي اللاعبة الخاسرة. فهذا موقف قيمْيّ، حكم تقويمي مسبق وشائع، لا يُعوَّل عليه في فلسفتنا. إذْ إن اللاعبين، سوسيولوجياً، هم أفرقاء نزاع وتنافس وغِلاب. هناك لاعباتٌ يربحن، وهناك لاعبون يخسرون مع لاعباتهن. أما إذا انتقلنا من لعبة الواقع إلى لعبة المجاز (المخايلة)، وقررّنا انحيازاً للأنثى بإطلاق ـ أو للذكر بإطلاق ـ وزعمنا أن «**المرأة ليست لعبة الرجل**»، بمعنى أنها ليست دميته التي يحرّكها كما يشاء (وهل يحرّكها فعلاً كما يشاء؟ أم أنها هي أيضاً تحرّكه، تلعب معه وبه، كما تشاء؟)، فإننا نستطيع الزعم أيضاً بأن «الرجل ليس لعبة المرأة»، بالمعنى ذاته. وهكذا ندخل في لغوٍ، ونصادرُ على إمكان فهم اللعبة ذاتها. فنسارع إلى التأكيد أن مثل هذه المزاعم بلا أساس عملي في منطق اللعبة. ذاك أن الأنثى والذكر

لاعبان معاً، بحظوظٍ وفرص متباينة ومتنوعة. واللاعب بريء محتال، «كاذب» بطبيعته، لأنه يخفي أغراضه، أدوات لعبه، وأخطرها تحويل الآخر إلى أداة لعب أو آلة. في اللعب، وخلافاً لكل الأخلاقيات، الملعوبُ وسيلةٌ لغايةٍ، وليس غايةً تُرتجى بذاتها. والكذابُ هو أساس اللعب. **والكذبُ بمعنى إخفاء الملعوب.** مثاله في لعبة الحب: لا أحدَ يكشف هدفَه الأخير، لا أحدَ يعلنُ غرضَ لعبته، أو يعترف أنّه لاعب. يتّهم المحبّ نفسه بالصادق. فهل هوذ كذلك؟ وبأية معانٍ فلسفيّة دقيقة؟ عملياً في اللعب وحدَه، يكتشفُ أحدُ اللاعبين الملعوبَ، ويكون أمام احتمالات، ومراهنات أو خيارات كامنة: إما أن يخرج من اللعبة بأقل خسارةٍ ممكنة (ولد يترك المدرسة، عامل يترك العمل، زوج يترك أسرة، عاشق يفسخ خطوبة، حبيبة تحبُّ شخصاً آخر، مقامر ينسحب من مقامرة، تاجر يخرج من سوق، جيش ينسحب من معركة، إلخ.). وإما أن يتحالف مع خاسرين ضد رابح أول؛ وإما أن يتواطأ مع رابح ثانٍ ضد رابح أول، إلخ.

إن اللعبة حقل احتمالات وترجيحات وتواطؤات، قانونُها المخايلة، وسائلها الحيلُ والأكاذيب، ومنطقها البقاءُ في الملعب الحيوي. لا صدق في اللعب ولا صداقة. الصّدْق ذاته خدعةُ اللاعبين. ولكنَّه حين يُحوَّل إلى قانون لعبة، يُقاس (الصّدْقُ) بمدى احترام اللاعبين لقانون لعبتهم، المبنية على نظام أو نَسَقٍ معرفيّ، خادع في أساسه، أي مُتخيَّل: مثاله أن صاحب مصنع لا يكشف ملعوبه، ولا يمكنه شخصيّاً الكشف عنه؛ فهو يعلن حاجته إلى عمَّال، ويعلن أن مصنعه «خدمة عامة»، «مصلحة وطنية»، إلخ. لكنَّ العمَّالَ وحدَهم هم الذين يكتشفون إستغلاله لهم، عبر المقارنة بين وضعهم الاجتماعي- الاقتصادي وبين مكانته أو منصبه المقرون بالنَّصْب عليهم من خلال فائض القيمة أو فائض الربح. أو يأتيهم كشفُ الملعوب، **الوعي**، من آخرين خارج لعبتهم: باحثون علماء، مثقفون انتقاديّون، يدخلون اللعبة بكيفيّاتٍ مختلفة

(باحث، صحافي، محقّق، سياسي، إلخ). ومثال آخر: أن التاجرَ، اللاعب مع المستهلك في السُّوق ـ من الواجهة الزجاجية إلى الشاشة الصغيرة، والصحيفة والإذاعة ـ إنما يعلن عن بضاعته وعن أسعاره أحياناً؛ لكنّه «لا ينادي على زيته عَكَر»، ولا يعلن عن ربحه الممكن أو المتحقّق. إن اللعبة التجارية منطقُها المخاتلة. فالصِّدْق في التبادل وهم من أوهام المعاملة بين الناس: خيالٌ يصطنعه اللاعبُ الخاسر، الذي لا يمكنه أن يُصدِّق أنّه ملعوب به، مخدوع، مكذوبٌ عليه. فهل صحيح أن الخاسرَ يرغبُ حقاً في **الانخداع الذاتي**؟.

[2]

□ تكمنُ المسألةُ في صميم المبنى الاجتماعي، ملعب التغالب الأكبر. فهل المجتمع مبني على صدْق يخترقه لاعبون رابحون، بأكاذيبهم وحيلهم ومخاتلاتهم؟ أم أنه مبني على كذبة (مثل خدعة راجح، في مسرحية الأخوين رحباني)، على خدعة عامة، تسمّى خطأً «خدمة عامة»، فيما هي لعبة مشتركة، يربح فيها أقوياء، ويخسر ضعفاء؟ **مجتمع اللعب هو فوق منطق الصّدْق والكذب**. ففي مستوى البدء باللعب، يكون اللعب لأجل اللعب ـ كما في ذهن الواهمين الرياضيين: الكرة لأجل الكرة، ولكنَّ المرمى موجود، والأحكام والحَكَم، والجمهور، والنتيجة المنتظرة. وبعد اللعب، بعد كل لعب يُصيِّر الكذب المتحقّق بوهم الصّدْق المنشود. لذا، صار الصدق، شيمة العدل في مقابل الظلم، مثالاً يرتجى، لأنه غير متوافر. إن **الانخداع الذاتي** موجود في صلب الجماعات اللاعبة، المنقسمة في منطق لعبها إلى قوى خادعة وقوى منخدعة. وإن ما يُرفع من مُثُل أفلاطونية، أو تعاليات عقليّة، هي تجريدات لقيم موهومة، مفقودة، تُصاغ لتسليح الخاسرين بأمل الربح بعد كل لعبة. واللاعب الخاسر يستبطنُ القيم الوهميّة، ليعوّض بها خيالياً عن خسارته الواقعة، وليتباهى أمام أقرانه الخاسرين وكأنه «فاجر» أشطر من «تاجر». الحقيقة، أن في لعبة التبادل التجاري، لا يوجد أفجرُ من تاجر، سوى تاجر.

فالتاجر الذي يقفل محلّه نهائياً، إنما يخرج من لعبة التجارة، محكوماً بقانون السوق. إنه خاسر مع طبقته التجارية، لا مع المستهلكين، اللاعبين مداورةً. إن المستهلك لا يربح في اللعبة التجارية، وتالياً لا يستطيع أن يُخسِّرَ تاجراً، إلاّ بقدْر إغوائه وإغرائه أو تضليله من قِبل تجّار آخرين، أشطر في استعماله **وسيطاً استهلاكياً**، لإفلاس تاجر أو تجار من صنفهم أو طبقتهم، وإخراجهم من لعبتهم الفولاذية ـ لا من لعبة المستهلِك، الذي هو، سوسيولوجياً وتاريخياً، ملعوب به، خاسر نسبي. لكنّه قد يعوِّض عن خسارته الفعلية في لعبةٍ، بأرباح يحقّقها في مجالات لعبه الخاص به، في مهنته الخاصة، فيأخذ من تاجره، في الطبابة أو المدرسة أو البناء، مثلاً، ما أخذه التاجر منه بالسلعة. هنا يتحكّم **قانونُ المعاوضة** بسيرورات ألعاب اللاعبين. إذ الجميعُ في المجتمع لاعبون: يربحون/ يخسرون. فالحياة الجماعية **ملعبة**، قوامها الزينة والبنون، ووسيلتها المال والأغراض؛ وهي بذلك **مَغْلبة**، مرغوبة، فيها رابح وخاسر، متقدّم ومتأخر، أوّل وآخر، غالب ومغلوب... ففي لعبة الصَّف هناك لاعبٌ أول بين الطلاب ولاعب أكبر بين الأساتذة (مدبِّر أو مدير)، وفي لعبة المدارس والجامعات، هناك مدير عام، وزير. إن أساس **المؤسسات** لعبة التراتب بالتنافس، بالربح والخسارة. هذا ما يحدث على صعيد حيلة اللاعبين. أما المخفي في ألعابهم الاجتماعيّة فهو ما نسميّه **المخايلة**: إذْ يُخيِّلُ كل لاعب لملعوبيه، أنّهم همُ الرابحون وإنْ خسروا أموالهم أو أشياءهم أو علاماتهم وقيمهم. وحين تغدو الأموالُ في المجتمعات الاستهلاكية المعاصرة، مثلما كانت دوماً في كل اجتماع سابق، البديلَ الموضوعي لثوابِ اللاعب أو عقابه، فلن يبادر أحدٌ من اللاعبين الرابحين إلى الكشف عن **هويّة اللعبة**، إلا بعد تركها (مذكرات اللاعبين، مثلاً): **اللعبة كذبة**، موضوعُها **سلعة**، (كتاب، أكل، ملبس، إلخ). وغايتها الأخيرة **المال** أو الربح، فالمال (المرموز إليه قديماً بالذهب والفضّة) هو الرَّمزُ لغاية اللعبة المجتمعية، هو **الأخفى**، الذي يسعى الإعلان إلى جعل اللاعب الخاسر، المستهلِك، يجهله، أو ينساهُ بعد علم،

فيظنُّ به خيراً ولا يسأل عن الخبر، كما أوهم **أبو حامد الغزالي** عصَره وما تلاه.
إن **وظيفة الإعلان** المدرسي، التجاري، الثقافي، التلفزيوني، إلخ.، هي في نظرنا: **إلهاء المستهلك عن هلاكه، وتمكين مالك السلعة من القبض على روح مستهلكه (المالُ معادلُ الرّوح**: مَنْ أخذَ مالَكَ خذْ روحه، هكذا يحدّد الوعي الشعبي فلسفة اللعبة). إلى ذلك، يختصرُ الإعلانُ برموزه الثقافية (قل للمليحة في الخمار الأسود...)، والمعرفيّة، وحتى الجنسية، والدينية (لماذا يُنسى في تاريخنا الرأسمالُ الديني ـ الاقتصادي؟ والنّاس يقولون: «ليس البُكاء على فلان، بل على الهريسة (الثَّريد): فهل هذا القول فلسفة واقعية أم توّهم؟)، يختصرُ الإعلانُ دور **الوسيط** (Médium) الخفيّ في لعبة المالكين ـ المستهلكين. والمالكُ ليس مثقَّفاً، عالِماً بالضرورة أسرار اللعبة. لكنَّه ينتمي بالوارثة أو بالمغامرة والشطارة إلى طبقة سائدة، مُهيمنة، من شرائحها الدُّنيا فئاتُ المثقفّين والعلماء والفنيّين والفنانين وذوي الخبرة، إلخ.، الفئات المُهيمَن عليها، والمهيمنة بدورها على فئاتٍ أخرى، مدعوّة لاستهلاك ما يملكه المالك، بعدما دُعيَتْ بوسائل أخرى إلى إنتاج ما يملكه، والحال، **ما هو حدُّ اللعبة؟**.

[3]

□ حدُّها الفلسفي **المُلْك** (AVOIR)، التملْك، الاستملاك. **فالمالك** هو الفاصل الحدِّي، التاريخي، في المجتمع، بين اللاعب المنتِج ـ الممنوع من إمتلاك إنتاجه إلاّ بواسطة أو لعبة ـ، وبين اللاعب المستهلِك ـ الممنوع أيضاً من استهلاك إنتاجه أو إنتاج سواه، إلا بواسطة. هذا الوسيط هو اللعبة: السُّوق وإعلاناته، في المجتمع الإمتلاكي ـ الاستهلاكي، لا يكون التلفزيون، كما تخيّله المثاليّون والأخلاقيّون من لاعبي الأوهام، أداة ثقافية ـ معرفية، لا غير. فهو يُحوِّل كسواه من المبتكرات، إلى آلة لهو وإغواء وإغراء، وأداة محو ثقافاتٍ وعادات، وآلة تمرير (بحجة التحرير: تحرير المرأة، مثلاً، من ثيابها

القديمة، وإلزامها بثياب جديدة... حتى تكون «مع الدارج» **Ala Mode**؛ وهذه أكبر كذبة تحرير، تعانيها المرأة الاستهلاكيّة في طورها التزييني الراهن، فور تنشئتها على نمط جديدة من المُجاسدة الاستهلاكية)، وإحلال سلعة محل أخرى: دواء الغسيل الذي يُعلن عنه، بعد كل فترة وصيغة، كأنه «أكثر بياضاً»، هو الخدعة البيضاء التي يطلقها عقل المُعلِن، متخيّلاً أن المستهلك سيصدّق منطق اللعبة الكاذبة هذه، لأنّه أسير الرغبة في «الانخداع الذاتي». فهل يُصدِّق المُستهلك أن هناك بياضاً أكثر من الأبيض عينه؟ مَنْ المخدوع هنا: عقلُ المُعلن أم عقل المستهلك؟ هذه المسألة يخفيها اللاعب الإعلاني. فما يهمّه هو أن يجعل الملعوبَ يستهلك ما يقدّمه له اللاعبُ على طَبَقٍ من خيال. تقومُ فلسفة المُخيِّل على معاملة اللامعقول بوصفه معقولاً، واللامَقُول كأن مَقُول، والمزعوم ـ المظنون كأنَّه ميقون ـ معلوم؛ والمجهول كأنّه هو وحده المرغوب (تأملوا في فلسفة الدُّرجة أو الموضة: الملبوس مرفوض، لأنّه مما أكل الدَّهْرُ عليه وشرب. الملبوس الراهن مخلوع. الملبوس الآتي، المجهولُ هو المطلوبُ أن يُرْغبَ فيه. ولكنْ، هل صحيح أنَّ الإنسان عموماً، والمرأة خصوصاً، يخافان من المجهول، فلا يرغبانِ فيه إلاّ بحيلة؟ أم أنهما لا يسعيان إلاّ نحوَه، كأنّه مستقبل، وكأن مجهولَ الإنسانِ يقارِبُ مجهولَ الشيء ـ السلعة أو اللباس ـ ويضارعهما؟ إن حيلة الجسد وحيلةَ الملبوس متغيّران يدخلان في صلب فلسفة المخايلة التي توازنُ لعبة اللاعبين على حدَّيْ خياطة رفيعة وثقافة رفيعة[1]: عُري الجسد يتلازم مع عُري الملبس، ورفاهة الجسد تقترن برهافة الملبوس. يُقال في الثقافة الشعبية: «بيلبقلا وبتلبقلو»، جسدُه وجسدُها، ثوبه وجسده، ثوبها وجسلها، معايير جديدة للعبة الجسد وملبسه.

لقد تغيّر موضوع اللعبة. في الفلسفة القديمة والديانات الروحانية، كان

---

(1) cf. Bourdieu, **Questions de Sociologie,** op cit, voir: **Haute couture et Haute culture.**

يعامل الجسد كأنه بيتُ النفس، الروح أو العقل. فصار يُعامل في الفلسفة الجسدية ـ الاستهلاكية كأنه «بيت تصاميم وأزياء»، معرض تبرّج عالمي. هنا موضوع اللعبة هو بيت الجسد الخارجي، مسكنُه وأثاثه؛ استهلاكه؛ زينته، تجميله، تلبيسه وتحليته: «البَسْ العود بيجود»؛ «البَسْ المكنسي، بتصير ستّ النسي». صار الجسد جنساً خارجياً، معرضاً جنسياً. هكذا يتعامل اللاعبُ التجاري والإعلاني بأجساد النساء والرجال والأطفال. وقد ذهب، حديثاً، إلى ابتكار جنس محايد، خنثوي (Unisex)، «الشَّكَر: لا أنثى ولا ذَكَر». ويعلم الملعوبُ عليهم أو الملعوب بهم من الضْالين، ومن غير الضالين ـ أي من كل الأديان والأجناس ـ أنّ غاية اللعبة مالهم، لا تحسين أحوالهم. ومن علمهم هذا، أو جهلهم، يلعبون: فلا يواجهون اللاعبين بهم، فاضحين لعبتهم، بل نراهم يسعون وراء مزيد من المال، في سبيل مزيد من الاستهلاك الجسدي العارم. لقد تصوَّر المثاليون الاشتراكيون والخياليّون العلميّون في سياسة تغيير المبنى البشري (الجسدي والعقلي)، أن البشرَ يرغبون في كشف الغطاء عن الملعوب، فيما هم يستهلكون اللعبة ذاتها؛ يلعبونها كما هي، ولغير صالحهم لو فكرّوا. لكنْ، هل صحيح أنهم يعتبرونها «لغير صالحهم» كما نفترض؟ ومَنْ هم هؤلاء اللاعبون العامّون (Les Joueurs Universaux)؟.

إن من الوهم الكلام على جماعة استهلاكية أو «مجتمع استهلاكي» كواقعةٍ أو ظاهرة كليّة، عامة وشاملة، كما توّهم دوركيم وموسى وغورفيتش، وكما كرّسَ الوهم بودريّار. الحقيقة أن هناكَ أفراداً يلعبون في السوق، وعليها. وأنهم لا يبحثون في لعبتهم. كما يبحث عالِمٌ أو مثقف حرٌ يخفي بدورِه سرَّ مهنته أو لعبته ـ كالطبيب الذي يعلنُ عن اختصاصه، ويخفي تعرفته؛ والذي حين يُرغَمُ على إعلانها، يلجأ إلى إخفاء ربحه الشّهْري أو السنوي الفعلي ـ، بل يلعبون لأجل اللعب، يستهلكون ما يستهلكون من بشاعات السّوق وجمالياتها، طِبْقاً لمعايير أخرى، غير معيارية الوعي السياسي ـ الاقتصادي، الصحيح أو

الزائف: معاييرهم هي الوهم والذّوق، الرغبة ـ أي أن يغدو المستهلكُ مرغوباً فيه، محبوباً، مقبولاً في استهلاك الآخر، عبْرَ سيّارته وأناقته أو هندامه وملابسه، مأكله ومشربه... عبر كبتْهِ ومكابته، إلخ. بهذا المعنى يكونُ اللاعبُ الاستهلاكي إنتحائياً نَجَويّاً (Tropiste romantique) وزَهْوياً (Narciste)، نرجسياً، يبحث بالانجذاب عن نرجسته، ليقدّم نفسه بصفة مغايرة، مباينة، «متعالية» في عين الآخر. الاستهلاك علاقة دونيّة، علامة تبعيّة في عين اللاعب التاجر: الواجهةُ وسيلة اقتناص، مثل نسيج العنكبوت؛ وهو في نظره علامةُ **اعتلاء**، فيما هو تعالٍ في نظر «**البعل**» (بـ + عل: الذي يعلو الأنثى)، و «**البعلة**». لا يُقال في العربية بعلة، عادةً، على الأنثى، بوهم أنَّ المرأة لا تعلو الرجل في شيء ـ وإن قالوا: «**رَجُلة**» نادراً ـ، ولكنّها سوسيولوجياً تعلوه في أشياء وحتى في الجنس، لا تكون «تحته» جارية دوماً؛ وهو يعلوها بدورها في أشياء: هنا تحتاج لعبةُ تعالي الذكر ـ الأنثى إلى تدقيق كبير، وإلى كشف العلاقة القائمة اجتماعياً بين تعالي المرأة وتعالي الرجل، مع التّنبه إلى أن كل لاعب يخفي سرَّ مهنته، أي يجعل شريكه اللاعب أكثر جهلاً به وبملعوبه، فيما هما يتبادلان معرفة، يتعارفان بنسبٍ، وفيما يسودُ اعتقادٌ بأن الناس خُلقوا للتعارف (Empâthie)، بينما لا يسودُ بينهم سوى تجاهل، مبني على تحايل تارةٍ، ومَكْر أو مخايلة تارةً. ففي مستوى اللعب، لا أحد يدّعي معرفة الآخر كما هو، بمقاصده وأفعاله، ولا يمكنه أن يعرفه إلاّ بقدْر ما يسمح له، عبر اللعْبة، بأن يعرف، أو يعي، شيئاً من حاله. وتظلُّ **المكاشفةُ** والمصارحةُ من الأمور المعرفيّة النسبية، المحكومة بقانون المنفعة، وآلاته كالمخايلة والمخاتلة أوْ المَكْر.

[4]

☐ في تصوّرنا المعرفي الاجتماعي، أنّ المجتمع ينقسم إلى **مجالات لعب**، لها قوانينُها وعاداتُها وأغراضُها، وسائلُها وأهدافُها، وأن اللاعبين

«بالمخاريق» في كل مجال إنما ينقسمون إلى فئاتٍ، منها جماعات كامنة، وأقلها جماعات منتظمة بقدْر تبلور مصالحها. وفي الأساس يقوم التعارف الاجتماعي على مُلابسات ومفارقات وتباينات، لا على وضوح وبيّنات. فالثابتُ في لعبة التعارف هو تغيير الآخر، وتجهيله بما يَكِنُّ أنااللاعب الفاعل. فلا تظهرُ مؤشّراتُ المكنون أو مشيراتُه إلاّ من خلال سلوكات واستجابات، ومظنونات، لا معرفة بلا تجربة. المعرفة نتاج تجريب: خُبْرٌ متبادل بنسبِ تتفاوت بتفاوتِ مهارةِ اللاعبين ـ الملعوبين. وفي النظر الدقيق، طرفا اللعبة هما لاعبٌ وملعوب، وليسا متناددين ومتكافئين، كما يُخال في فلسفة الجَبْر الخيالي: أ ت ب. لا تنادد في الواقع، ولا في اللعب؛ بل تباين. ولولا ذلك لبطل مبدأ اللعب عينه. وحدَها المُخايلة توهِمُ الطرفين أنهما متناددان. وهذا الوهم سادَ في ملاعب الآلهة الإغريقية، فكان نتاج أساطير وترّهات وخرافات، لطالما تناولها شعراء وأدباء وفلاسفة، وراح يؤسطرها في المجتمعات الاستهلاكية المعاصرة، نفسانيو الإعلان واجتماعيو الاستهلاك الجماعي، واقتصاديو السوق. في عصرنا، يُساقُ الأفراد بالإعلان، عبر الإعلام، إلى السُّوق؛ مثلما تُساق خِرفان إلى مسلخ. هنا السَّلْخُ البشري يتمُّ عبر إلزام المستهلك بدفع الفدية، الإرش أو الديّة للتاجر، مالكِ السلعة. وحين لا تعودُ هذه الوسيلةُ ناجحةً وكافيةً، يلجأ التاجرُ العالمي إلى تسويق سلعه بالقوّة، بالدبلوماسية والحروب. يُقال إن الحربَ سياسةٌ بطريقة أخرى. وتقول إنها تجارة بوسيلة عنفيّة، حين لا يعود لُطْفُ الإعلان كافياً لتصريف البضائع الكبرى المُكدَّسة. في عصرنا صار العالم قرية استهلاكية كبرى، فضاء إعلامياً مشتركاً، ولكنَّ أسواقه محدودة من حيث اللاعب والملعوب، المحتال والمختال. فإلى متى سيظل التاجر فاجراً محتالاً، والمستهلكُ مخدوعاً، مُختالاً بما يخسر؟ الواقع أنّ الحياة لعبة نفوذ، ومن الوهم الاعتقاد بإلغائها، كما تخيّل مثلاً حالمو الدولة العادلة ـ فالدولة ذاتها، الوراثية، تقوم على مبدأ الظلم والتمايز أو التبيان، وللناس عليها حقُّ الحلم بالعدالة والحريّة وسوى ذلك من شعاراتٍ

تدلُّ على ما هو مفقود. إنّما المُتاح للنّاس هو إمكان تبديل مواقعهم في اللعبة، كأن ينتقلوا من موقع الملعوب به إلى موقع اللاعب، أو من موقع المحروم إلى موقع الحارِم، ومن موقع المغلوب إلى موقع الغالب، أو من موقع الجماعة الكامنة إلى موقع السلطة، حيث يمكنُ انقلاب المظلوم إلى ظالم. ثم تأتي المخايلة - في المدرسة أو الجماعة، وفي الإعلام بكل وسائله ووسائطه، - لتربط وهمياً، خيالياً، بين النّاس في مواقعهم المتعارضة والمتصارعة. والحال، هل هذا الربط الفكري مصدر تعارف أم مورد تجاهل بين القوى المتغالبة فعلاً، المتسالمة شكلاً؟ لا مشاحةً أنَّ كل لاعبٍ يُخزِّن في مخزنه ما يتيّسر له من رساميل (دينية، علمية، رمزية، ثقافية، جنسية، اقتصادية، سياسيّة، إلخ.)؛ وأنّه يلعب لعبته من موقعه التخزيني، فيخسر تارةً بعضَ أوراقه التي جمعها، وصار يرمزُ إليها بأرقام وعلاماتٍ أو إشارات (أرصدة مصرفية، شهادات، عمارات، عقارات، سيّارات، ملابس، أحذية، إلخ.) ويخسر تارةً كل ما لديه (في لعبة حرب ماسحة أو لعبة تضخم كـاسـح: Infl. galopante). وفي المقابل، يكون هناكَ رابحون محليّون أو خارجيّون. وعلى غرار العالم، ينقسم المجتمعُ إلى لاعبين خاسرين (أو ملعوبين) ولاعبين رابحين (آكلين: الله أطعمك، كُلْ وأطعم!). وبما أن الإنسان في فلسفتنا هو **حيوان آكل**، فإن اللعبة لا تعدو كونها مأكلة، مأدبة، وليمة لا مفرَّ منها.

المُتاحُ هو وعي قوانينها، متغيّراتها المتعاقبة بتعاقب أجيال اللاعبين، أي الأشخاص المقنَّعين بقناعات مصالحهم، بأقنعة أجسادهم ونسائهم وبنيهم وأموالهم. والمُحال هو الحلم بإلغاء اللعبة، دون إبطال الحياة ذاتها.

[5]

□ نعود إذن إلى بدء الوهم؟.

في البدءِ كانت **التفاحة**، أصل أسطورة اللعبة؛ أي كانت **المأكلة** في فلسفتنا. وكان التعارف الجنسي حول غَرَض استهلاكي. فالأكل هو مبدأ

العيش. وكلّ لاعبٍ يُسوّغ سلوكه، ويبرمج عقله، ويوضّبُ عمله، بمقتضى «لقمة العيش» أو «أرزاق الأعناق». الأساس هو أن «قطع الأرزاق» من «قطع الأعناق»، ثم تتبلور في اللعبة معاني قطع اللاعب، وقطع معرفته. فاللاعبُ الآكلُ يُرَتِّبُ وعيه الجسدي والجنسي والمعرفي الاجتماعي، بحسب راتوب (Ordre) حيوانه الأكليّ، ثم الاستهلاكي في طور لاحق. فالحيوان لا يأكل إلاّ بحيلةٍ، ـ يحتال على الدُّنيا وتحتالُ عليه ـ، ولا يبلغها إلاّ بخيْلةٍ أو مخايلة. إن جنسنا الآدمي معطىً على هذا النحو. تقويمه أنّه مصنوع بفمٍ آكل. ومَنْ يدَّعي تغيير مبدأ اللعبة بوهمٍ، عليه أن يدرك في الآن ذاته أن هذا المطلب غيرُ مباح إلاّ بقتل الآكل نفسه (هنا معنى أعمق للحرب بين البشر، بعد حربهم مع الحيوان الطبيعي، كما في حكاية الدبّ: رأيت الدب بقلب الجبّ، قتلت الدب وأكلت اللبّ، ظرف يعبّي وظرف يكبّ، إلخ. اللعبة)؛ أو بخروج اللاعب، بالموت، من لعبة الحياة كلّها. وفي الحياة تستمرّ اللعبة بلاعبين جدد، وبظروف متغيّرة. حتى الآلهة القديمة المؤسطرة، لم تدّعِ بما ملكت من خيال، إنها قادرةٌ على أكثر من الانسياق في مساقِ اللعبة، والتشاطر على الآخر لاستهلاكه أو إهلاكه (حين لا يُهضَم، مثل حمار أحمد شوقي). وليس لآلات عصرنا وآلهته المتاجرين بها، من وظيفة أخرى سوى وظيفة اللعب على ما يملك الآخرُ من جسد وعمارة وأرض وثقافة وعادات، إلخ. إننا نعيش في عالم يتغازى ويتهالك؛ فيفنى لاعبوه وهم يتفنّنون في لعبة المالك والمملوك، لا سيما المالكُ الذي يتخيَّل أنّه غيرُ مملوك، ويظلُّ راسفاً في خياله حتى الموت. وحدَه اللاعبُ الأرسطيّ، أرادَ عبر الإسكندر المقدوني، أن يبيّن للناس أنّ المالك الوهمي هو مملوكٌ لموته (Thanatos)، هذا الذي يلعب مع الحياة داخل كل شيء، فيقاومه اللاعبُ، لكن إلى أجل. كان أرسطو قد أكتفى بغرفة صغيرة جداً لجسده، وكانت حجتّه أو أصدقاءَ لعبته أو عقله قليلون، ولا يستطيعون ملءَ خلائها أو فضائها. وتخيّل، فيما تخيَّل، أن حكماءَ مثله سيتكاثرون لكي يوسّعوا غرفة عقله ولعبته الفلسفية بعد مماته. ويُقال إن أرسطو، لهذه الحكمة

بالذات، نصح الإسكندرَ أن يأمر بوضعه في تابوت تكون يداه ورجلاه خارجه، لكي يعتبر الناسُ بالموتيَة، أي أن أكبر فاتح/ مالك هو مملوك هالك!.

لكنَّ اللعبة تواصلت بعد أرسطو والأرسطيين، من عرب وغربيين؛ وتواصل تقاسم العالم بالتجارة والحروب، ومات الكثيرون من أجل امتلاك الممالك واستهلاكها؛ أي أن أنعم علينا التاجر، جدّ الفيلسوف اللاعب بكل شيء، بنعمة المجتمع الاستهلاكي المعاصر، القائم على **فلسفة اللهو بالمُلك**، وإغراء اللاعب اللاهي بكونه (Étre) ثم بوجوده (Existence) من خلال عدمه.

ولو جاء **أرسطو** حيّاً، لا من خلال سيرته وكتبه الفلسفية فقط، وجلب معه إلى عصرنا الاستهلاكي هذا، ما شاء من زملاء فلاسفة، أمثال ديكارت وابن رشد، وكانط وهيغل، أو ابن خلدون، ومكيافيلي وجان غيتّون، وسارتر ونيتشه، وهيدغر وسواهم، وذهبوا إلى أسواق الشانزليزيه الباريسية، أو إلى بورصة نيويورك، ثم اعتكفوا في فندق استهلاكي فخم (عشر نجوم: لا عشر مقولات، مثلاً)، ومن غير طراز الأولمبياد أو شوارع قرطبة، وشاهدوا بالعين الفلسفية، لا بالعقل المتعالي فوق الأكل والمادّة، هذا الجمهور الكبير من **«حكماء الاستهلاك»، وكيف يُسْفَسَطُ عليهم أو بهم، في القرية الإعلامية - الاستهلاكية، لقالوا حقاً بموت الفلسفة، لا بموت الآلهة كما تخيَّل نيتشه، حين جدَّد لأوروبا التاسع عشر، خَيْلَةَ زرداشت، وبدَّلَ كلامه، وسمَّى الأخلاقَ عجزاً، فإذا بالاستهلاك في القرن العشرين هو «عجزُ التكاثر البشري»، وتجاوز للفلسفة والدين والأخلاق، قبل الاعتراف بالإنسان حيواناً آكلاً، في طب كلود برنار الاختباري.**

لكنْ، لماذا نأتي بكل هؤلاء الفلاسفة - العلماء من عصورهم، وقد ساد عصرَ كلٍ منهم ما يسودُ في عصرنا؟ لقد كانت نظرتهم المثالية، الملطَّفة لكذب الناس، هي التي جعلتهم يحاولون بالوهم، تخيّل البشر على غير ما هم عليه.

بهذا المعنى فلسفة علم اجتماع اللعب المعاصر، مناقضة لفلسفتهم، في أجوبتها، لا في كل أسئلتها. فالجوابُ الفلسفي أو العلمي ليس رهيناً دوماً بالسؤال أو بالمسألة المُثارة. غيرُ صحيح القولُ: إنكَ كما تسأل تُجاب. فقد تسأل عن شيء، ولا تُجاب، أو تُجاب عن لا شيء، أو عن شيء آخر، أو عن الشيء ذاته، ولكنْ بألوان. كأن تسأل: ما لونُ السماء؟ فتُجاب: إنها زرقاء (في آنٍ) ويجيب آخر: إنها حمراء (في آنٍ ثانٍ) وسوداء، بيضاء، دكناء، أو بلا لونٍ (في آنات أخرى). الجواب ليس مكتوباً في لوح الفلسفة المحفوظة. إنه وليدُ واقع متغيّر، وليد زمان وعصْر متحرّكين، وليد لاعبين يلعبون بكل شيء. والسؤال الفلسفي ـ العلمي عينه وليدُ عقلٍ وخيالٍ أو افتراض ناشيء. بهذا الخيال، يحاول الإنسانُ المعاصرُ أن ينجو من لعبة موته، فيؤجله يومياً، وهو يلهو بألعاب الاستهلاك المتكاثرة (راجع: **برجيس الجميل**: **أولادنا والتلفزيون**، طبعة خاصة، بيروت 1994: حيث يذكر أن الولد يشاهد في التلفزيون: 500 ألف سلعة استهلاكية، و 23 ألف جريمة قتل، ويقضي 25 ألف ساعة مع الشاشة الصغيرة، قبل أن يبلغ سن الرّشد). وهذا يُحيل عقلنا الفلسفي إلى نظر جديد فيما طرأ على العالم من تغيّر جذري في فضائه المعرفي، ويستلزم نظراً فلسفياً عربياً، يذهب إلى القرن الحادي والعشرين، ولا يهرب إلى لعبة أصولٍ لم تُعط لأصحابها في عصرهم، فكيف تكون لهم في غير عصر؟ □.

II. موسى (*) وفرويد(**)

[1]

□ ربّما لم يذهبْ أحدٌ قبل سيغموند فرويد إلى تفسير لعبة الذَّكَر والأنثى (الطُّول والعَرْض، القضيب والثقب: Pénis/Trou تفسيراً جنسياً شاذّاً. ولم يَبْنِ أحدٌ، قبله أو مثله، تفاسيره للحياة الجنسية والغلمية (الشبقيّة) وأحلامها، على الإحليل أو القضيبُ المُنْتَغِظ (Phallos) حتى إن الهَنْن أو الفَرْج، كان يوظّفُه تَوْظِيفاً قضيبيّاً (المرأة القضيبيّة، مثلاً) في لعبته المخياليّة تارةً، التجاسدية، الحينونيّة تارة، مع القضيب. وما يعنينا في هذا المجال أن نكشف مذهب فرويد الفلسفي الخيالي الذي ابتناه عقلُه على تُرَّهة «أوديب»، وجعله يعلنُ سُلطةَ

(*) Moâ se، دلالياً مذود مصنوع من السَّوحر (Osier) للأطفال. اسماً، موشي (Mosché) بالعبريّة هو كليمُ الله في مصر 1542 في جبل نبو Nébo، 1422 ق. م.) الذي قاد بني إسرائيل من مصر إلى سيناء، وتوفي هناك بعدما تلّقى التوراة (Bible من اليونانية Biblion: الكتاب) أو ألواح الوصايا (الكتب الخمسة باليونانية pentateuque. وهو مشتّق من موسى، مثل اسم تحوت ـ موسى، الاسم المصري الهيروغليفي، ومعناه الطفل الإلهي، المولود في الماء أو على الماء.

(* *) S. Freud (المولود في فريبورغ، بريبور حالياً في مورافيا، عام 1856، المتوفى سنة 1939 في لندن): طبيب أعصاب ونفساني نمساوي، يهودي. له: دروس تمهيدية للتحليل النفساني، موسى والتوحيد، إلخ. يقوم مذهبه على أولية تأثير الحياة الجنسية المكبوتة (الليبيدو) في تكوّن العُصابات (الاعتصابات Névroses) وتطوّرها.

جنسيّةً هي السلطة الأوديبيّة أو القضيبيّة؛ ويُحاول بخياله تفسير أحداث ووقائع سوسيولوجية ـ نفسيّة وكأنها من نتاج ما سمَّاهُ خطأً بـ «العقدة الأوديبية».

نلاحظُ أن كل علاقة بين اثنين وأكثر هي رابطة اجتماعية، أو عقدة بالمعنى السوّي للكلمة: معنى التركيب، معنى أن كل ما يختلفُ يأتلف باللعب الاجتماعي، ومنه اللعب الجنسي بكل معطياته وتشكّلاته؛ يأتلف بالتبادل الذي يشكّل حقلَ التفاعل الحيوي ومجالَ التجاسد أو التعاقد الجسدي. ونرى أنَّ عَقْدَ شيء بشيءٍ أمرٌ طبيعي، وأن محاولةَ الإنسان المنعقد حلَّ عقدته أو عقده (معاملته/ علاقته) هي من صميم اللعبة الاجتماعية. وعندنا أن هذه اللعبة تشتمل في آنٍ على الخيال والكلام والممارسة، وتُظِهر للعيانِ مصالحَ الجسد كلّها. لذا كان الافتراض في فلسفة اللعب أنَّ لكل عُقدةٍ حلاَّلاً (Analyste)، كما كان لها في الفلسفة الدينية التي ينتسب فرويد إليها، فقيهٌ أو نبيٌّ مُحلِّل/ مُحرِّم (يجعل العقْد حلالاً أو حراماً، فأين يقع مذهبُ فرويد النفسانيِ ـ الجنساني؟ أيقع في موقع حلاَّل العقد، العلمي/ العملي؟ أم في موقع المُحلِّل/ المحرِّم، السّحري ـ الديني؟ قبل المضي قُدُماً في الكشف عن منطق المذهب الفرويدي، نوَدُّ التشديد على أن العقل هو الذي يضطلع بهذه الأدوار (الحلاَّل، المُحلِّل/ المحرِّم) بأشكالٍ مختلفة؛ وأنَّ دوْر الحلاَّل (اللاعب العلمي في ملاعب حلّ العِقد) يُناط بعالم أو طبيب نفساني، فيما يُناط دورُ المحلّل/ المحرِّم، بكاهن، أو نبيّ صاحب شريعة (الشريعة الموسويّة، مثلاً). ونضيفُ أن ما يتخيَّله الحلاَّل دنيوياً، مستقل عما يعتقدُه المحلّل ـ المحرّم دينياً: فالأول محايد، فوق الحلال والحرام، يذهبُ إلى رؤية الشيء كما هو؛ والثاني منحاز، ملتزم عقيدياً بمذهب تفسيري قَبْلي، يذهب في مُفترضاته إلى المصادرة على واقع الشيء المتغيّر ومستقبله، سواءٌ بتقديسه (تحريمه) أم بتحليله (إباحته)، هنا نسأل: مَنْ قَدّسَ الجنْسَ البشري، ومَنْ حلّل فيه وحرَّم جنسَ الجنس (Le Sexuel)، فجعله حياءً، ورمَّزه بحوّاء، الحاوية آدمها بكليّة جسدها وجسده؟.

عندنا أن الجسد هو برمته جنس (Genes)، لا بمعنى العورة الذي يعني الفقيه، بل بمعنى الكلمة اليونانية القديمة، المُعرَّبة قبل الإسلام بـ «جنّ»، أي الخفيّ الذي يظهر بالنمو والتطور، فيُستر، يُحجب نسبياً، ليدخل لعبة التبادل بين المخفي والمكشوف. الجنسُ هو جِنُّ الإنس، ظاهرُه الخفيّ، المُتجسِّد. هو الجسدُ اللاعب، سَتْراً وكشْفاً، بكل أعضائه وأحشائه، الذي يحبُّ الحياةَ ـ يأكلها، يمتصّها، يشربها، يتنفّسها، يستهلكها، وتأكله وتُهلِكه، إلخ. فما الذي جعل فرويد يُصادر على واقع الجسد وتحوّلاته، فلا يقرأه إلاّ من خلال حيائه أو جنسه الحاصِر، أو المُحاصَر؟ إن الجسد بكليّته هو في حالة حبّ، إشتهاء أو أكل للدنيا، وللجنس الآخر (لما ينقصه)[1]. ولا وَهْمَ أن الآخر، المطلوب، المجهول كمطلوب، هو مصدر خوف للطالب أو اللاعب الذي يبحث عمّا ينقصه، أي عما يزيد لدى شريكه. ولا عيْبَ في البحث، أي في الانجذاب الطبيعي، قبل الحلال والحرام، إلى ما يطيبُ للجسد المنتج نفسه بما يستهلك أو يأكل: إنه ينتج ذاته ويستهلكها في آن، وفق لعبة محكمة، وُضع لها نظامٌ روحي (خفيّ)، حاول فرويد قلبَه نظاماً نفسياً (Psychique) أو نفسياً Psychologique أو تحليلياً نفسانياً (Psychanalytique) بحسب أطوار فلسفته الجنسانية. وعندنا أن الجنس جزء من مأدبة الجسد، يطغى في حال الحرمان (الجوع الجنسي، مثلاً) على الكل، اللاعب بكل شيء، كما رأينا في الفصول السابقة. وهذا الآكل الحيّ يتعقلن من خلال لعبة التبادل، التي يوجهها خيالُ العقل: فالحلم لعبة عقل خيّال، والعمل لعبة جسدٍ عقليّ فعّال. وما يهمنا في لعبة آدم/ حوّاء، مثلاً، هو الكشف عن منطق التوازن أو اللاتوازن بينهما في حالاتِ الخوف والثقة. ليس الإنسانُ حيواناً عاقلاً بالفِطرة، بل بالدُّربة

---

(1) راجع ميلاني كلاين: **التحليل النفسي للأطفال**، تعريب عبد الغني الديدي، دار الفكر اللبناني، بيروت 1994.

وأيضاً، سمير نوف: **التحليل النفسي للولد**، تعريب فؤاد شاهين، مجد، بيروت، 1983.

والتجربة، وقد يتعقلن إلى حدٍ ما (في حال الثقة بالآخر وبالذات)، وقد لا يتعقلن (في حال الخوف). لماذا اختار فرويد جانب الخوف من لعبة الأنثى/الذكر حصْراً؟ عندنا أن نظام لعبتهما قابل للعقلنة، وأنهما يعقلان بعضهما، بقدْر ما يعقل كل طرفٍ منهما، نفسه وسواه في آن، قَدْر المُستطاع التجريبي، قدر التمادي في اللعبة. إن لعبة الجنس جزء من لعبة العقل والمال والأكل والأطفال، إلخ. واللافت أن معنى **العَقْل** عند العرب، وفي القرآن، هو الربط؛ وأن معنى **الدين** في اللاتينية (Religio)[2] هو العقد والربط (Lieu)، بالمعنى الذي قدّمه النسق العربي الإسلامي للعقل. في اللعبة ثقة وخوف. والجديد في نظرنا إلى لعبة جسدنا أنه **آكل ومأكول معاً**؛ فهو نفسه آكل، ومُرشح لأن يؤكل ويأكل في لعبته مع الآخر، وبكلام أدّق، مع الحياة التي نشبّهها بمأكلة عظمى، بوليمة دائمة، بمأدبة لها آدابها (مطاعمها وقوانينها). هذا الجسد الآكل ـ المأكول جنسياً وحيوياً، هو بالذات الذي يُعاود إنتاج نفسه بالأكل من وجه، ومن وجهٍ آخر بما ينتج من داخله، من **«ماء الحياة»** كما قال ابنُ سينا. وما هذا الجنس (الجينات Genes في التعريب الخاطىء للكلمة) سوى أساس وصف البشر بأنهم جنسٌ مميَّز (Espèce)، عاقل، عقلاني. والأدّق وصفهم، كما أسلفنا، بأنهم جنس يتعقلن قدْر الإمكان، جنسٌ يحاول بخياله، بمعقوله ولا معقوله، أن يعقل النفس وأشياءَها التي ترغب فيها أو عنها □.

[2]

□ والحال، لماذا ذهب فرويد إلى تُرَّهة غامضة، مصدرها يوناني، ترمز

---

(2) cf. A. LALANDE, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie,** 14e éd, P. U. F, Paris 1983, **Religion,** obs, pp. 915 - 918.

(تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، 1995).

والطريف أن اسم أوديب يعني في اليونانية: «المتورّم القدمين». راجع: Sophocle: Œdipe - Roi, éd. Hatier, Paris 1966, P. 6.

إلى الشخص الذي يجد بسهولة حلَّ المسائل المطروحة عليه (Œdipe): ترّهة أوديب، الذي صار ملكاً بامتلاك الجنس المحرَّم (قتل الأب ونكاح الأم؟) ولماذا لم يُعرِّج، وهو اليهودي/الموسوي، المطلع على التوراة، إلى ما جاء فيها من قصص وروايات عبرانية (أو يونانية) ألهمت الغربَ برّمته؟ لا وهْمَ أن فرويد مُطلّع على شيء من حياة موسى والتوراة (أو العهد القديم). وربّما كان مطلّعاً أيضاً، بحكم إسرائيليته (Israélite، نسبة إلى بني إسرائيل، لا إلى دولة «إسرائيل» Israélien. التي لم تكن قائمة في عهده إلاّ في الخائلة) على كتب العرفان والفقه العبرية، وفي مقدّمتها **الزوهار** (Zohar: مجموعة الشروح القَبَاليّة للنصوص الرئيسة في التوراة، الموضوعة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وبالأخص: سفر **هازوهار التوراة ـ كتاب الجلال والشريعة**). ولما كان فرويد هو العالم **اليهودي** (اليهودية هنا ليست تهمة، بل إشارة إلى هوية دينية وثقافية)، الوحيد(3) من بين علماء النفس والاجتماع الغربيين اليهود، الذي أشار إلى إشكاليّة موسى في كتابه المعرّب (موسى والتوحيد)(4)، فقد اكتفى بالافتراض أنَّ موسى مرَّ بقبيلةٍ عربية في سيناء (مَدْيَن) وأخذ عنها مبدأ التوحيد، لا عن غَيْب إلهي. وما يعنينا في هذا المنحى هو أن نفهم المصدر الذي أخذ عنه فرويد مبدأ فلسفته الجنسية، الوحدانية (Moniste)، المبني في خياله على وَهْم السلطة القضيبيّة حَصْراً، فيها «السلطة الأنثوية» هي الطرف الآخر في لعبة التجانس؟ أهو مصدر يوناني ـ روماني وثني؟ أم هو مصدر يهودي قديم، تراث عبزاني متغيِّر ومنتج لمسيحيّة غربية جديدة؟ إن إكتفاء فرويد الحَصْري بمقولة القضيب، وتخيّله الجسدَ البشري قضيباً كُلَّهُ، حتى في صيغته الأنثوية، أنتج

---

(3) في مجالٍ آخر أشار اليهودي الفرنسي، كلود ليڤي ـ ستروس في كتابه «النَّظر، السمع، القراءة» (تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت 1994) إلى إبراهيم وعلاقة الدم بالأرض (الجنس أو العرق بالجغرافيا).

(4) **Moâ se et le Monothéisme**؛ منشورات دار الطليعة. راجع له أيضاً: مستقبل وهم.

على مدى قرنٍ، إرهاباً علموياً، قوامُه أصوليّة، وثوقية جنسانيّة، لا مثيلَ لها في تاريخ الرؤى والخَيْلات البشرية. فما سببُ إخفاء فرويد للأنثى الحقيقية، هذا الوجه الآخر لحياة البشر الجنسية وغير الجنسية؟.

إن رؤية موسى الذي كلَّم البشر ـ فيما هم فيه وعليه ـ بعدما كلَّمه الله، كما ترتأي التوراة، وكما كلَّمه حكماء قبيلة مَدين حسبما يرتأي فرويد، حجبَتْ واقع الأنثى، أخفَتْ جسدها، حرَّمته وقدَّسته. الأمر الذي جعل فرويد يتخيَّل، خائفاً، أن جسد الذَّكَر برمّته «قضيبٌ» خَطِرٌ، يُهدِّد الأنثى المقدّسة عند بني إسرائيل (الانتساب إلى الأم، يعني حصْرَ العرق بها). هل صحيح أن الذكر خَطَرٌ دائم على الأنثى؟ لا وهم أن الخطر والخوف يحيطان بكل لعبة، ولكن التقديس اليهودي للمرأة، حَصَر انتساب الإنسان بخط الأمومة[5] ـ وحتى في أيامنا ما زال اليهودي يُعرَّف بأمه، بصرف النظر عن أبيه الذي ينبغي أن يكون هو أيضاً يهودياً، حسب الشريعة الموسوية، وإذا لم يكنْ كذلك، فإن حصول الولد على الجنسية اليهودية الإسرائيلية مثلاً) يبقى مرهوناً بجنس أمّه، أي بدينها. فهل الانتساب إلى «خط العَرْض»، سهَّل لفرويد، على الطريقة الأوديبية، اللعب على «خط الطول» الجنسي؟ لقد أعرب فرويد عن موسوّيته الخفيّة، من خلال تشديده على كشف خط الطول، الخط القضيبي ـ الذي يشكّل لدى شعوب أخرى، ومنها العرب، خطَ الانتساب والقرابة السلطوية. أليسَ خطُّ العَرْض أو العِرْض، خط الدّم (الحيض/ الأذى/ العِرْق) هو الذي يخفيه فرويد، في تفاسيره وتحاليله، قدْر الإمكان؟ وتالياً، ألاّ يُقدِّسُهُ، عَبْرَ السَّتْرِ، على غرار موسى والموسويين اليهود؟.

(5) أنظر كتابنا: المرأة العربية وقضايا التغيير، دار الطليعة، ط 3: «قيل لإعرابي إنتسبْ؛ فقال: خالي فلان، وأمي فلانة إلخ.، فقيل له: «ما بالك تنتسب بالعَرْض، والعرب تنتسب بالطول؟».

في افتراضنا، يُصادِرُ فرويد اعتقادياً، خيالياً، تجاهلياً (الاعتقاد هنا Croyance بمعنى الإنكار المعرفي Méconnaissance، معنى التجاهل، وعقد العلاقة مع الآخر، استناداً إلى مرجِع خيالي وتجاهلي، لا عقلي) على خطِ الانتساب الذَّكري لدى الآخرين (درس الآخر، دون درس الذات)، معتبراً أن المرأةَ مقدَّسة، مُحرَّمَةٌ، فوقَ الكَشْفِ العلمي، بكلام آخر، يجري في مخيال فرويد تخيّل حوّاء خفيّة، مخيفة، فيها يقترن الحياءُ بالحياة القدسيّة. وتُقدَّم في التحليل النفساني - الجسماني وكأنها «جَسَدُ السَّتْر» (عورة، حياءٌ، جنس مستور، جنّ الإنس؛ فيما يُقدَّم آدم، الظاهر بقضيبه، وكأنه هو «جسد الكشف»، أو المنكشف، المنتصب، المنتعِظ، المندغم بالتراب (أي بحوّاء، حسب التأثيل اللغوي)، ولكن ضمن طقوسيّة دينيـة واحتفالية اجتماعية - يتحوَّل فيها الجنْسُ الأنثوي إلى عُرْس[6]، (وليمة) فيكون عريس وتكون عروس(ة)، ويكون أكل ونكاح - إحتفالية تعارفية، تختلف باختلاف الجماعات الحضارية. فلماذا أظهر فرويد الجوادَ/الحصان في تحاليله، وأخفى الفرس أو المهُرْة الجنسية؟ ولماذا لا يتوقف عند أم الهول[7] (La Sphinx)، الأنثى في أسطورة أوديب اليونانية، وهي شيطانة أو سعلاة ذات وجه أنثوي وجسد أسد، وجناحي طائر؟ ولماذا تناسى أن أوديب الأسطوري لم يعرف أباه وأمه؟.

في الوهم أن «الأنثى هي الأصل»، كما في أوهام بعض الكتّاب العرب المعاصرين، مثل نوال السعداوي. فما معنى الأصل؟ ولماذا أسطورةُ الأصل، وتحريمُ الأصل الأنثوي هذا، على الفَصْل الذّكرَي؟ والأنثى أصل مَنْ، أصلُ ماذا؟ أصلُ معرفةٍ عبر خرافة التفاحة والجنَّة أو الجنس؟ أم أصلُ البشر، وهي

---

(6) راجع المادة في لسان العرب، لابن منظور، ج 6، صص 134 - 137. طبعة صادر، بيروت 1990.

(7) cf. SOPHOCLE, Œdipe - Roi, op. cit., p. 4.

المُصوَّرةُ بفمِ آكلٍ، وبفَرْج (أو شِدق له أسنان)[8] يُخوِّفُ الذَّكَرُ منهما؟ أليس من الأعقل القولُ إن لعبة آدم ـ حوّاء بكل تفاصيلهاهي مصدر الجنس البشري وإمكان تجديده؟ ثم أليس من الحكمة الحياوية، البيولوجية، أن يُرى الجسدُ الإنساني، بصيغتيه الأنثوية والذَّكَرية، أنّه صنْعةُ الحياة وصانعها الدائم، وأن هذا الجسد يُمارس الأكلَ العام، ومنه الأكل الجنسي بكل أعضائه وتفصايل رموزه، ولا يكون عاقلاً إلاّ في نطاق اللعبة ومنطقها؟.

وفي الجسد: ألا نرى أنّه يشعُّ في بيئته الحيوية (الداخلية ـ الخارجية)، مكوِّناً قطباً فاعلاً/ منفعلاً، ولاعباً جاذباً ـ منجذباً؟ ثم ألا نرى أن أحداً، مهما استتر، لا يمكنه الخروج عن دائرة الجسد؛ وأن كلَّ ما يستطيعه هو الانخراطُ في مدارِ الأجساد، في دورانها حول بعضها، وكأنها تسبح في فضاء أجساد/ كواكب، تتجاذب وتتحابب (حتى حين تأكل بعضها، ألاَ تُعبّر عن حبّ ما تأكل، وتالياً يرتدي الحبُّ معاني الأكل والحَرْب والاحتراب؟). إن الأجساد تتعاقد، تترابط، وتبحثُ بعقولها عن حلول عملية أو تحليلات (إباحات) اجتماعية لما تتعاقد عليه. وإن من الحكمة الفلسفية القولَ إن الناس يتعاقدون على المعقول الجسدي في الخيال واللامعقول، في الحلم كما في الواقع؛ وإن أجساد الناس هي مجموعة انعقادات، خضعت لأشكال شتّى، منها الانعقاد الطبيعي (الفِطري) ووريثه الشَّكْلي، نعني الانعقاد السَّحري، ثم الانعقاد الديني، فالانعقاد العلمي الحديث. إن النّاس لا يكونون كذلك إلاّ لأنهم يتجاسدون لبعضهم، ويتجاسدون مع بعضهم. حياتهم لعبة أجساد. فأين الخطأُ في هذه اللعبة السويّة/ اللاسويّة، التي يخشى الخيالُ الفرويدي تناولها كما هي؟.

إنه خطأ الطوبى الموسوية اليهودية التي أخفت جسدَ المرأة، فحجبَتْهُ،

(8) «وأشرفُ مَنْ ترى في الأرض قدْراً يعيشُ، الدهر، عبدَ فمٍ وفَرْج» رباعيّات المعري، ص 62.

سترته، عرّقته حتى الدم وماهتهُ بالأرض، حتى صار «عنصرَ قوم»، ترتبطُ به العنصرية الحديثة، التي تُقدَّم في أشكالِ أصوليّاتٍ سياسية ـ دينيّة. فيما أُظهر جسد الرجل، بالعمل وبالآلة، ولا سيما بالختان، هذا المميِّز الجنسي في لعبة ناقصة. معنى الختان إظهار القضيب للعيان، كشيء زائد؛ يقابله شيء ناقص، مقلوب، كأنّه إجاصة أو كمثرى. ونرى أن خطأ فرويد يكمن في سعيه، بحيلة تحليليّة أو بصنعةٍ تقنيّةٍ، إلى إخفاء جسد المرأة عن منظار التحليل الدقيق، والتعاطي معه كأصل مرجعي، مقدَّس، لا يُرى إلاّ من وراء قضيبٍ لا يمكنُ إخفاؤه أصلاً. ومما أعاق النظر العلمي في لعبة توازن الشريكين الخالدين، ما ذهبَ إليه فرويد وحواريّوه وناقدوه، من ترميزٍ لهذا القضيب، فلم يبقَ شيءٌ في العالم لَهُ طولٌ، إلاّ واعتبر من علائم الجنس الذَّكَري، المسيطر. فهل هذا صحيح؟.

عندنا أنّ العَرْض والطول، بكل معانيهما الفيزيائية والجغرافية والجنسية والرمزية، هما من تجريدات الخيال العقلي، الذي أقام المتوازيات والمتناقضات، لكي يتمكّن من الحياة في نظام معرفي متناسق. فلمَ الإخلال إذاً بهذه اللعبة الطبيعية؟.

إن طوبى المرأة، العورة المستورة، المكرّسة في الموسوية اليهودية والمسيحية والإسلام، بكيفيات وتوظيفات تاريخية متنوّعة، تحيلنا إلى خرافةٍ ذهنيّة (ستر المرأة يتنافى مع الفِطرة ومع كونها في الطبيعة لم تكن مستورة، بل كانت تفعلُ ما تشاء مع آدمها؛ وهذه اللعبة قائمة في أرياف عالمنا المعاصر ومُدُنه). إن اللاعبين الجنسيّين يلعبان كما يحبَّان ويشاءان، بصرف النظر عن القشرة الاعتقادية. وفي هذه اللعبة البشرية الطبيعية/ الفطرية تجلّى إمكان تحقّق الإنسانيةِ التاريخية؛ فيما تُحاصَر هذه اللعبة الحينونيّة (الحينيّة) بوهمين/ حدّين: الكينونة البدئية، والدينونة المرتقبة. وعندناأنَّ حياة البشر حينونة (Actualisation)، يُحيط بها في ما وراء التاريخ، سحران: سحرُ كينونة

مُفترَضة، بينما الإنسانُ لا يزالُ يتأنسن ويتعقلن، كأنه لاعبٌ قيدَ التكوّن والتعرّف إلى كونيّته وتكوينه، من خلال ما يملك وما ينتج؛ وسحرُ دينونة مُعْتَرِضة، معارضة للمسار البشري الطبيعي، الواقعي التاريخي، بما تمثّل للعقل من اعتقادات وخيْلات (جهالات أو رغبات في عبادة المجهول، دون السؤال عن تحديد «جنّة المجهول»: أهو في تاريخنا أم في خارجه؟ وماذ يعنينا عملياً ما ليس في عالمنا، ولماذا لا ندرسُ ما يتوفّر لنا من جنَّةٍ وجنسٍ مثلنا؟ وما جدوى هذه اللعبة على حدّيْ الأزل والأبد، الأصل والمآل (Finalité)؟.

[3]

□ إذا صدّقنا طوبى فرويد، فسوف يُصابُ الذَكَري، وتالياً الأنثويّ كلّه بالفصام الجنسي (تحويل الجنس إلى جنون)، وسيوصف النوع البشري بأنه جنس مريض بجنسانيّته (Sexualité)، فيما هو لا يكون إلاّ بها. إن جنسنة العلاقات، وتصويرها عُقَداً، يجعلاننا نتفكّر بفرويد عينه، بعقدته، بعلاقته الخفيّة بموسى وبتشريعه اللاحق، الذي أنشأ فقهاً لعبادة بِضْعٍ على حساب الجسد الكلّي، الآكل دوماً حتى الموت، المتجاسد في كل اتجاه، اللاعب مع كل شيء ومع كل جسد. أين أخطأ فرويد إذاً؟ أخطأ حين تجاهل خط الطول وخط العرْض اللذين يشكلان معاً، وفي لعبة مشتركة، خريطة الجسد البشري، جغرافيته الحياوية وتاريخها الطبيعي، الاجتماعي والمعرفي. لا وهم أنَّ الجسد كلّه منطقة حياوية؛ وأنه كلّه شبَق، غُلمة (Libido...) إلخ العدَّة المفهومية، لسبب بسيط هو أنّه حيّ آكل، وأنّه حين يمرُّ في أزمات أو نوبات مَوْتيّة (مرض، فقر، حرب، إلخ. ، إنما يكون بحاجةٍ إلى قوّة حيوية، إلى طاقة إضافيّة، إلى أكل (أمن غذائي وأمن جنسي) لا إلى تعقيد، بمعنى إعطائه عقيدة أو عقدة جديدة (عقدة أوديب، عقدة الكِترا، عقدة الاعتقاد بالذات). لا وهمَ أنَّ التجاسد، لعبة الجسدين، هو مجموعة انعقادات أو علاقات تتركّب وتتفكّك. وأنَّ المعنى الفلسفي للعبة الطول والعرْض، أنها لعبة الوجود والتجدّد والبقاء.

إن الناس يفعلون ذلك يومياً، بعلمٍ وبحاجةٍ طبيعية إلى أن يأكلوا من بعضهم، ويأكلوا بعضهم، بعيداً من اعتقادات موسى، وتخيّلات فرويد وخرافة «المشهد الأولي» الذي ورثته ميلاني كلاين (المصدر المذكور)، وبنَتْ عليه تحاليلها القضيبيّة، وأحلَّت اللعب التحليلي، محل الحلم والكلام الفرويدي. فما يُسمّى «المشهد الأوليّ» عاشه الإنسانُ في الطبيعة، قبل أن يستبطنه في الثقافة، ويستفظعه. وعندنا أن إشكاليّته ليست في ما يذهبُ إليه فرويد ومتابعوه، من رؤية اللعبة الجنسية واعتبارها سبباً لتعقيدات أوديبية؛ بل هي في الجسد الآكل ذاته، وفي ما يثيره من مشاهد حيوية، تُعاش يومياً في الريف والمدينة، عبر البشر وتبادلاتهم، عبر الحيوانات والطيور والنباتات والأشياء وتفاعلاتها المستديمة، ثم تُعاش ذهنياً وخيالياً عبر المرئي والمسموع والمقرؤ من وسائط الإعلام الجماهيري وفلسفته الإعلانية ـ الاستهلاكية. إن الحَدَث الجنسي هو حَدَث سوسيولوجي، تاريخي ومعرفيّ؛ وإن المتلّقي أو المستهلك يعاني من لعبته هو، من إمكان القيام بما يرى أو يسمع، بما يحسُّ ويحيا ذاتياً؛ القيام بذلك كلاعبٍ منتج، بدوره، ولحسابه. فلسفياً، المسألة هي مسألة إمكان توافر المجال لتمثيل الماثل، لتحيينه، لتجسيده في مُجاسدة. إنها مسألة إمكان اللعبة الجنسية ذاتها، بوصفها مطلباً جذرياً من مطالب اللاعب الحيّ. وهل يكفُّ لاعبٌ عن أداء لعبةٍ إلاّ إذا حُرِّمت عليه؟ إن التحريم هو تعقيد. والاعتقادي لا يُصدِّق أن كل ما تحلّله نفسه، في اللعبة، هو حلاله، وحريته. إن المنْع هو العقدة، وهو مصدر كل إحباط أو محابطة (Frustration)، الذي يجعل اللاعب الجائع دوماً، محاصراً، «تصدُّ نفسه» عن لعبة الأكل، فيما اللاعبُ الحرّ «يأكل نهوةَ قلبه». المشكْلة هي تقييد اللاعب؛ فكيف يذهبُ لاعبٌ مُقيَّد إلى وليمة الحياة، وليمة جسده ودنياه، وهو ممنوع من الفعل الحرّ، مُكْرَهٌ على العيش في «جسد آخر»، جسد ميتافيزيقي، تخيّله موسى الفرويدي، وتوّسله «شعبٌ إلهي» ليفرض عِزْقاً بعينه، فيما كان المطلوبُ ترك الناس يعيشون بحريّة، «في عيش

رغيد»، كما توّخى أبو العلاء المعرّي في نقد رُسُل الخيال. اللامعقولُ في هذا التوظيف الفرويدي، هو **المُحال** (الهذا) الذي أستدخل في عقليّات البشر ومسالكهم ومعاييرهم، فحجبَ عنهم عقل الممكن، عقل اللعبة التاريخية كما تقع، وجعلهم التباسيين، مستعدِّين لكل لَبْسٍ ولباس والتباس، بلا حصانة وبلا خيار. إن التعقيد، بكل معانيه، هو الإحراجُ الأكبر (إما الحلال وإمّا الحرام)؛ وهو الذي حرم الناس وأشياءهم من طابعها الطبيعي، المتعالي على المُحال الديني عينه. لذا كان القطع التاريخي العلمي مع هذه المرحلة الاعتقادية، التي استرجعها فرويد[9] لأكثر من غاية في نفس يعقوب. ولكنَّ العلمَ المعاصر يحاول بخياله، وبنتاج خياله المتجسد في آلات وعلاجات ومآكل جديدة، أنْ يُخرِجَ الإنسان من إحراجه التقليدي، إلى إحراجٍ تحديثي ـ قوامه: النافع/الضّار، المفيد/النّافل، المرغوب/غير المرغوب فيه، إلخ. ـ ولربّما بدا هذا العلم أكثر تحريماً على صعيد المآكل، والأكل الجنسي الطبيعي/التاريخي التليد، من كل اعتقاد طريف. ليس هناك دين يحرّم التدخينَ والدهنَ والملح والسكّر . . . ومع ذلك فإن لائحة الضّار والمفيد التي سطَّرها العلم الحديث، إلى جانب التلوّث البيئوي والعقلي الهائل، تبدو كأنها بداية خرافةٍ جديدة، ليس من شأنها أن تجعل الإنسان يُعمِّرُ كثيراً في جسده وفي دُنيا هذا الجسد. ألهذا يُقال: «الحسد يهدُّ الجسد»؟ ثم، ألهذا يتحاسد البشرُ وهم يتجاسدون، فيتكاذبون حتى يكسبوا في ألعابهم وهْماً، كان من اختراعهم، فصاروا من ضحاياه؟ □.

---

(9) دافيد باكان، **فرويد والتراث الصوفي اليهودي**، تعريب طلال عتريسي؛ مجد، بيروت، 1987، راجع بنحو خاص القسم الثالث، صص 124 - 155.

III. في الضَّلال والتضلُّل والتضليل

□ ﴿ووجدك ضالاً فهدى. . .﴾ الضحى، 7/93.

[1]

○ وراء كل توازن يقوم عقلٌ، وينهض جسدٌ: العائل/الغني، الضّال/المهتدي. وما يعنينا هو أن نعرف كيف يتصرَّفُ الجسد/العقل، كيف يلعب بالتوازنات؟ وماذا يجد حين يضلُّ وحينَ يهتدي، حين يفتقر وحين يغتني؟ فلسفيّاً، لا تهمّنا الآنَ لعبة «ما قبل» و«ما بعد»، لأن **اللاعب الحينيّ**[1] يقارب التاريخ، يُواقعه بـ«إذا» و«حينَ»، أي بخيال عقليّ واقعيّ. فجسد الإنسان قوّة جاذبة، فاعلة، مشّعة. هو مُحرِّك تاريخه، حينهِ الخاص به. وفي المبدأ المعرفي، الجسد مشروع عقلنة، فهو في **قيد الحياة**، قيد التعقلن الآنَ وغداً، يضلُّ ويهتدي من خلال لعبته، فيما يتعدَّى جدل الأنبياء والفلاسفة والعلماء. فهؤلاء شهود معرفيّون، يلعبون من مراصدهم ألعاب الكشفِ والنَّظَرِ في ما يجري. وما يجري لا يقفُ عند أيّ منهم؛ إنه يجري فضائياً، جاذبيته فيه. هذا اللاعبُ الحينيّ هو الذي تجري المحاولاتُ لرصده، لوقْفه، لوعيه في

(1) ﴿هل أتى على الإنسان حينٌ من الدَّهر. . .﴾ القرآن، 1/76. الحينونة من الحين؛ والحينيّ يدلُّ في فلسفتنا على الحياة المتحققة، مقابل الكينونة (الما قبل) والدينونة (الما بعد)، وهما من الكائناتِ الذّهنية، الحَدْسية؛ والمتجسدة في اللعب: «حيث»، ومنه الحيثية والحيثيات في كل مُقتضى عملي.

ظاهرة، فيما هو يظلُّ يظهر بأشكال مختلفة، ويحتاج دوماً ـ أي ما دام حيّاً ـ إلى قراءة حينيّة، تُفضي إلى كتابة تاريخيّة. إلاّ أنَّ كل هادٍ في كل عصر يعتقد أنّه ختمَ تاريخَ هذا اللاعب بخاتمه، كما تخيَّل **أبو حامد الغزالي فعلاً**، حين وضع **«المنقذ من الضلال»**. إن خرافةَ «المنقذ» تقوم على اعتبار اللاعب الحينيّ مصدر ضلالات، وتقيم عليه حارساً حافظاً يُسمَّى «ما فوق العقل»، أو «الأنا الأعلى» أو «السوبرمان» عند نيتشه؛ وهو في حقيقته شخصيّة منواليّة، عقلُهُ ملءُ جسده، ومدبّرُ لعبته، وعند تصدر هدايات وضلالات ولا يرى عقلاً فوق عقله، ولا يتقيَّدُ بما قبل عقله ولا بما بعده، إلاّ إذا قُيِّد عقلياً، ولم يُترك العنانُ لخياله، شرط حريته، وكل لعبة حرَّة.

وعندنا أن **افتراضَ وصاية عقل** على العقل البشري وادعاء هدايةٍ من خارج لعبة البشر التاريخية، الحينونيّة، هما مصدرُ كل ضلال. فالهدايةُ ذاتها، كيان ذهني، يتوازن مع الضلالة في لعبة اللاعب الحيّ الذي يتجدَّد عبر المحاولة والمخايلة. وفي كل حالٍ وترحال، الإنسان هو **المحاول أن يكون وأن يملك**، المحاول أن يتجسَّد في حينهِ ومكانه، مع آخرٍ يجاسدُه، مع كَوْنٍ يُطعمه ويُخيفه. كل محاولٍ خائف، جاهل لمستور محاولته، ولا يتوقّعه إلاّ بخيال. الخوفُ ذاته مسلك عقْلي، علامة اتزان وتحفّظ في أداء اللعبة. لذا يبتكرُ الإنسانُ بجسده العقْلي معاييرَه السّاترة، الواقية من الخوف: معاير الافتراضات والممكنات والاحتمالات والترجيحات، إلخ.؛ لكي يعيِّر بها محاولاته الحينونية، ويحدّد بها جغرافيا خياله اليومي واللامتناهي (فضاء العقل = فضاء المعرفة)، بعد ما ورثَ ما ورث من تاريخ خيالات السابقين (cf. G. BACHELARD, **La Flamme d'une chandelle,** P. U. F, Paris, 1986).

وعندنا أن المسألة التي تتخبَّط فيها ميتافيزيقا الأصالة (منبت كل أصوليّة)، وميتافيزيقا الحداثة وما بعد الحداثة (نوابت الطرائف) إنما هي مسألة فاسدة، قاومَ الإنسانُ اليومي أو اللاعبُ الحينيّ ثنائياتها المميتة، بقطع معرفي

أو بقطشٍ لُعَبي، قوامُهُ الاستنسابُ أو **الإفتراص** (من فرصة)، وهدفُه الإفتراس (الأكل، الاستهلاك). وما زينةُ اللاعب الميتافيزيقي ـ **ما قبل، ما بعد** ـ سوى «لعبة الخروج من اللعبة»: فالمرءُ حينَ يُشَدُّ أو ينشدُّ إلى ما كان، إلى ما قبله، إنما يُطلب منه أن يعيش «هناك» بخيالٍ وذاكرة، في ملاعب راحلين لعبوا ألعابهم في زمانهم ومكانهم؛ وهو حين يُدفَع بالخيال العلمي والإعلامي المسيطرين الآن، إلى «ما بعد»، إنما يُفرَضُ عليه الولوج الظَّني في آفاق أو سرابات «**المُصادرة على مستقبله**»، والتلاعب به وبحاضره، لا كما هو، ولا بما هو، بل كما يُخال له. وفي كل عصْرٍ يأتي مَنْ يحزِّبُ الناس ضد واقعهم وضد أنفسهم الحيّة، ليرمي بهم في مطاوي «**ما كان**» أو في مهاوي «**ما سيكون**». وهكذا يُحرم العقل، حينَ يكونُ، من الكشف عمَّا يكون؛ ويجري تعييرُه بمعايير أصولية ماضوية، من وجه؛ وبمعايير «أصولية» حداثوية من وجه آخر (ويقال: حداثوية وما بعدها؛ ويسأل اللاعب الحينيّ: ماذا بعدَها؟ ولماذا هذا التوازن اللاحيني؟). إنَّه توازن متنافر سطحياً، مؤتلف في العمق حول نقطة مركزية: تهريب الإنسان من حيويته، وتوظيفه بكل آلات جسده العقلي في غير موضعه الحينيّ، وتقديم الأمور له وكأنها بناتُ كينونة (**كانت أصلاً**) **أو بنات** دينونة (**صارت أفقاً**)، فيمايجري قمع الحيّ وسلبه **حينونته** أي حريّته المتاحة، فرصته الممكنة لأن يكون. هنا جامع مشترك بين «**ضلالة الماضوي**» و «**ضلالة المستقبلي**»: إذْ بين (كنتَ كذا) و (ستكون كذا) إنما يُمنع الإنسانُ من أن يكون كما يرغبُ ويُحِّب؛ فيطغى عليه شعور **اللاكون**، بقدْر ما يرمز الماقبلُ والمابعدُ، اللذان افترضهما فلاسفة وعلماء وأدباء، إلى **اللاكون** ـ منبت كل طوبى U - topie، **لا مكان**، وتالياً **لا ـ كون**.

حين يُدفَعُ الإنسان المُعقَّد، المُقيَّد عقلياً على هذا النحو، إلى أداء فريضة **اللاكون في لامكان**، إنما يتساءل: **أين أكونُ إذاً؟** ما معنى المصادرة الأصوليّة على ما كان وما يكون وما سيكون؟ حين تكون مثلاً «كل أرض كربلاء» ويكون

«كل يوم عاشوراء»، أي مقتلة وبكاء، فكيف يتأتى للإنسان أن يتحيَّن، أن يكون؟ ومن أين سيكون له وقتٌ لكي يعيش عمرَه هو، ما دام عمرُه ليس له، بل هو لما كان، ولما سيكون (ظهور الخفي، المنتظر الذي يهدي)؟ وحين يعتقد اللاعبُ أن عقله لا يهديه، إنما يُلغي نفسه، ويُعلن أنّه «مُصاب بعقدة بكائية من زاوية كربلائية»! فأين الصوابُ العقلي وأين الإصابة المعرفية ـ السياسية في هذا المنحى البُكائي؟ هنا مصادرة على واقع الآخر، محاولة لتجميده مثلما يُجمِّد العنكبوتُ طريدتَه في شباكه (تجميدُه بسيولة، بالبكاء مثلاً) لكي يفترسها لاحقاً. وهنا أداء لفريضة خيالية، لا يتوانى أتباع ومستفيدون عن الإسراع إلى تقديسها وجعلها «حراماً خيالياً» لمحرومين من الأكل والعيش في أيامهم. إن إخراجَ الإنسان بهذه الكيفيّة، من يومه إلى أجله المسمَّى في ماضٍ، واللامسمَّى في مستقبل، هو أشبه ما يكون بلعبة الصيَّاد والطريدة. فهل الصيَّاد ضالَ، متُضلِّل أم مُضلِّل؟.

[2]

□ في اللعب على الغابة أو البحر، قلّما تدرك الطريدةُ أنها طريدة، وتالياً فريسة، ضحيّة محتملة. وحدَه الصيَّادُ الآكل، القنَّاص السياسي، الاقتصادي، العلمي، الفنّي إلخ.، يدرك ما يريد. في أحد المشاهد المتلفزة، يعرِّفُ **القنَّاص الحديث** نفسه بأنه «إله حديث» يقرِّر بآلته (البندقية ذات الناظور) مصير الطريدة (الإنسان موضوع القنص). إن القنَّاص يلعبُ لعبة الإقتناص على طريقته، بتفوّقه الآلي، وبحكم مصالحه. والحال، أليس من المفيد في عصرنا أن نخاطب الطريدة بفلسفة حينيّة؟ وحين نفعلُ، إلى أي حدٍ نغدو طريدةً مثلها؟ أو تظنّنا قنَّاصاً آخر يطاردها، ولكنْ بشباكٍ مختلفة؟ بكلام أوضح: هل **تحريرُ الطرائد البشرية** ممكنٌ في عصرنا، دون الكشْف عن تضليل القنّاصين، العالميين والمحليين؟ وهل لعبةُ التحرير ممكنةٌ، دون اللعب على القنَّاص، اللعب معه وضده؟ في المجتمع الاستهلاكي، الذي يُعلن انتصار التاجر (**القنَّاص بالسلعة**)،

لا معنى للعبة تحرير المستهلك، مثلاً، بوصفه طريدة، دون إثارته معرفياً لكي يغدو لاعباً أقوى في مضمار التلاعب مع التاجر أو المُنتج. في اللعب بين قنّاص وطريدة، بين تاجر ومستهلك، بين مُرسِل إعلامي ومُتَلَقٍ، تتحدّدُ شروط اللعبة، وتتبلور أهدافُها الآنيّة والبعيدة، وتتمايز أرباحُ اللاعبين من خسائرهم. لكنّ المعتادَ على الخسارة ـ كالطريدة والمستهلك والمتّلقي ـ هل يعلمُ حقاً أنّه خاسر؟ وهل يدرك تماماً ماذا خسر، إذا لم يعرف ماذا ربح الآخر، وماذا كان في إمكانه أن يربح هو، فيما لو عرف نسبياً ماذا يملكُ الآخر مما أنتج هو شخصيّاً، كما أدرك الفلسطيني في لعبته مع الإسرائيلي[2]؟.

هنا نعود قليلاً إلى لعبة كارل ماركس الذي حبس نفسَه فلسفياً في قمقم «الرأسمال» الاقتصادي والمالي والصناعي في عصْره، ولم يتنّبه أخلافُه ـ إذا كان له أخلافٌ علميّون حقاً، من طراز آلتوسير ـ إلى ألعاب الإنسان الأخرى، وهو يكوّنُ رساميله العلمية والاجتماعية المعرفية، والخيالية الرمزية؛ بكلمة، وهو يستخرج اللامعقولات من المعقولات، حتى بلغ مرحلة الرأسمال العلمي ـ التقني والرأسمال السياسي ـ الدبلوماسي. إن قانون اللعبة التاريخية، مثل قانون الدولة وقضائها، لا يحمي المُغفَّلين، ولا يهدي الضّالين. فاليقظةُ مبدأ كل لعبة. وما لعبة الحياة سوى يقظةٍ بعد غَفْلة؛ ومَنْ لا يستيقظ لاعباً، يُذْهَبُ به إلى نهاية أو نفاية، حيث مقبرة «كان» و «سيكون». اللعب حينيّ، يدورُ في دوّامة «أليكون» ـ الذي هو كائن الآن، قيد التكوّن والتعقلن. شرعُ الحياة: اللعب. مَنْ لا يلعب يخسر؛ ومن يلعب يكسب ويخسر. هل نعيشُ، نحن العرب، في عالم لاعبٍ أم في عالم ملعوب به؟ وهل ندري أننا لعبة الآخر، مثل دُمية سلامة موسى؟.

من مبادىء اللعبة الحياويّة، أنْ تُعرف أنّها لعبة معقدّة، لعبة قيود

(2) «أنا لو عصرتُ رغيفَ خبزكَ في يدي لرأيتُ منه دمي يسيلُ على يدي» ديوان الوطن المحتل، إعداد يوسف الخطيب، دار فلسطين، دمشق 1968، ص 550.

وعلاقات. لذا يبدأ مُوزِّع أوراق اللعب من قاعدة خفيّة: «من يوزِّع، يأمر، ويصنّف»! ويطلب من اللاعبين أن يلعبوا أوراقهم. عندنا، القنّاص السياسي، والصيّاد الميتافيزيقي، هما القوّة المقيّدة لأوراق اللعبة الحرّة، والمانعة إنطلاق اللاعبين بحرية معرفيّة. وهما يظنّان أن اللعبة مختصرة في شخصهما، فيما هي تتعدّاهما. اللاعب السياسي ـ الميتافيزيقي يلعبنا، يلعبُ عنا، يلعب بنا. هكذا يُنَصِّبُ نفسه وهماً جديداً، عقلاً على عقولنا. كان اسم ديكارت (Des - Cartes) يشير فيما يشير إلى أوراق اللعب. رينه ديكارت، نفسه، لعب العقلَ والمنهج؛ كتبَ على الورق فلسفةً، وترك لسواه لعبة الورق. وباريس (PARIS) كانت مضمار رهانات، قبل أن تصبح عاصمةَ دولةٍ مراهنةٍ، تلعبُ أوراقها المصلحية، وترهن أوراق الآخرين، حتى لا ترتهن لهم. في عواصمنا، الحاكِم قاهرٌ، حتى وإن كانت أسماؤها وعقولها تنهضُ ضد التسميات التي وضعها مالكو الأمر. هنا الأصولية السياسية الوراثية تستملك الناس، بلا مواربة، وتضع عليهم رعاةً يملكونهم، ثم يظنُّ الرُّعاةُ أنهم ملوكٌ، كما ظنَّ بنو الهكسوس. ولا وهْمَ أنَّ الأصوليّات السياسية العربية، تستقوي بما تحتها من الثوابت الأصولية، الدينية والعلمويّة؛ فتقتنصُها، وتُحيلها إلى ثوابت اعتقادية في أذهان بَشَرٍ، بلَّدَهم الظلمُ والكبتُ، فصَدَّتْ عقولَهم ونفوسهم عن الحضور في العالم، وعن اصطناع حضارة يعتاشونَ بها، ويلعبون من خلالها مع الحاضرين الآخرين. كيف يلعبُ في العالم العربي غائبٌ وحاضر؟ في هذا المستوى من لا معنى الحضور العربي، نلاحظ أننا نعيش في ضلال «العُرْي الحضاري»، بعدما تعرّى العقلُ اللاعب، وأُحيل إلى التقاعد، في مقاعد التقليد، المجال العتيد لتحويل الدين إلى دُنيوية، والعلم إلى علموية. إننا نُضلِّلُ أنفسنا بقدْر ما نقبل ـ دون اقتناع ونقدٍ وممانعة ـ إلغاءَ حاضرنا، وإحالته إلى ماضٍ «مجيد» نبكيه ونعبده، أو إلى مستقبل «سعيد»، يبكينا أو يضحكُ منا. لا فرق! أليسَ مآلُ الضلالةِ النّار؟ وما النّارُ في نظامنا الاعتقادي؟.

إنها رمزُ عجز الإنسان عن مقاومة الموت؛ وهي جزاؤه أو عقابُه، إذا لم

يَثُبْ إلى رشده. ﴿كلُّ ضلالة في النّار﴾. لكن هذه، في عصرنا الطَّوْقي أو الطّاقي النَّاري، هي التعبيرُ الآلي، الحديدي، النَّووي، عن إمكان تدمير الإنسان بقوّته (النّارية، الكهربائية، الذرّية، المنويّة، المَرَضيّة، إلخ.) لنفسه وسواه. النّار، مثل الجليد القاتل، هي هنا، تهدُّدنا يومياً. والإنسانُ الحيّ يموت أو يضلُّ حياوياً عن صراط الحياة، بقدْر ما يفقد بوصلة التوازن بين نقيض البرودة الخارقة ونقيض الحرارة الخارقة، في الوسط، في خط الاستواء الجسدي، العقلي يعتدُل مُناخُ الإنسان الحيوي: التوازن في المنظار القرآني، ثم في اللامعقول «المسيطر» على المجتمعات العربية الوسيطة، قام على هذين الرمزين النقيضين: الضلالة/النّار. خطُ النَّجاة، خط الأعراف، ارتسم وهميّاً في الوسط، لكنَّه اقترن بالخروج من لعبة التاريخ، الذي بدأه معاوية بعقلٍ لاعبٍ متجدّد: «نحنُ الزّمان...». في المستوى السوسيولوجي التاريخي، جرى تحديدُ المسلم بأنه المخالِف لنقيضيه: المغضوب عليهم والضّالين. جرى تصويرُه كأنه من ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾[3]، وجرى بتأويل فقهي، تمييزه من اليهود والنَّصارى. من هنا، كانَ القطع الاعتقادي، في مستوى الهداية والضلالة، بين المسلم القرآني واليهودي والمسيحي. ذلك القطع المعرفي، الفقهي، ارتكز على فضاء الهداية الإسلامية، ورصَّنَ حدوداً للعلاقة ـ في نطاقه المَهْديّ ـ مع الآخرين من «المغضوب عليهم والضالين». والمفارقة في عصرنا أن الفقه ذاته، الذي اتخذ في العصْر الوسيط الإسلامي، وما زال يتخْذ من الفلسفة والعلم البحت نقيضين له وعدوّين مُضلِّلين، فاته أن الغرب اليهودي ـ البروتستانتي الذي يلاعبه حالياً، قد تخلّى عن فقهه المؤسطر على النحو الضَّلاليّ الذي عرفه المشرقُ العربي والمدارُ الحضاري الإسلامي القديم؛ وفاته أنّه جدَّد عقله وعالمه، وقنَّع لعبته بأصولية فلسفية ـ علميّة، منطلقها ديكارتي (أنا مفتكر: فرْد مبتكر) وقوامها الحديد (الصناعة) والنّار

---

(3) القرآن الكريم، الفاتحة، 7/1.

(الطاقة). فمن أي نار يخاف المسلم المعاصر، وبأية نار يُكوى؟ إنّه حقّاً بين ناريَن: نار الآخرة التي تنتظره إذا ضلَّ؛ ونار الآخرين التي تنصبُّ عليه حروباً، إذا لم تكنْ له نارٌ ذاتيّة.

كان البدو يوقدون النّار على المرتفعات، ليدفعوا بها الخوف عن أنفسهم، وليُرهبوا بها سباعَ الأرض من حيوان وإنسان معادٍ، أو ليجتذبوا بها الضّالين في صحارى «أليكون» إلى كونيّتهم أو حينونتهم اليقظة في مضافة التحقُّق التاريخي. كان الكرَم يقترن بالنَّار. وكانت النَّارُ سلاحاً، وعلامة من علامات الإعلام العربي البدوي. وبدلاً من الإعلام النَّاري، اعتمد الإسلام الأوّل «**الإعلام بالآذان**» أو بالسماع، في مواجهة «المغضوب عليهم والضّالين»، ممن كانوا يعلنون عن كينونتهم الاعتقادية بصوتٍ منبعث من طبْلٍ أو ناقوس حديد. لقد اعتمد الإسلام التاريخي قوّة الصّوْت (الله أكبر) التي يتلّقاها السامعُ المتلقي. بكلام حديث نقول إنّه توسّل وسيلة «الإنسان المهتدي»، وجعله قوّةَ كلامية تُرْسِل الإعلامَ لهداية مَنْ ضَلَّ وأُصيب بغواية «الشيطان الأكبر». هكذا كان يتوازن ذلك المجتمع الأولي توازناً صوْتياً على نقيضين اعتقاديين: الله أكبر × الشيطان الأكبر. وكان يُقسِّمُ الجغرافيا المعرفيّة للعالم المعمور إلى مدارين متنافرين (دون نظرٍ في خبايا العالم المطمور): مدار «الله معنا، يهدينا»، ومدار «الشيطان معكم، يغويكم ويضلّكم». فماذا بقي لهذا الاعتقاد من مجال لعبٍ معاصر؟.

إن هذا العقل الاعتقادي ركَّب لنفسه ثنائية معرفية، خياليّة، وسار على هُداها، وهو مُتيّقن، واثق أنه «لا يضلّ»، وأنَّ سواه من «الفِرق والملل والنّحَل»، «في ضلال مُبين». ولكن فضاءَ المعرفة ذاته تغيَّر. فبيّنةُ الأمسِ راحت تمحوها بيّناتُ عصرنا الذي انتقل من نار الأفئدة ونار الطاقة المألوفة، إلى نار الكهرباء والذّرة a - tome لا جزء، الخفي)، نار الإعلام المكهرب والمحسوب والمُبرمج. إن عقلَ النّار الذي يُنتج للغرب حضورَه المعموريّ

وحضارته الكاسحة، يقابله اليوم **عقل اعتقادي**، سلاحُه الممانعة أي تمنيع مُريديه وتحصينهم بأصوليّة ماضويّة، لها نظامٌ معرفي، مات عصرُه. إن الأصولية، أية أصولية، هي خروج من حينونة، واختباء في «قُبّعة الأخفى»، المجهول: قُبّعة الماضي الذي لا يسُتعاد، والمُستقبل الذي لا يُصادَرُ بتعويذة، ناهيك بأنَّ الغربَ، المعتمرَ قبعة النّار، لا يجهلُ ـ علمياً على الأقل ـ أنَّ النّار التي أجَّجها، باتت خطراً عليه وعلى سواه في آن. وهو يسعى، تالياً، إلى الخروج من اللعبة النّارية، بعدما أفسد بيئته الحيوية وبيئات الآخرين، واخترق جدار المجال الحيوي لهذه «القبيلة البشرية»، وتغلغل في طبقات السماء والأرض بسلطان ناريّ ـ أشار إليه القرآنُ في مواضع متفرّقة (مارج من نار)، وأشارت إليه الأسطورة العربية (مارد من نار؛ الجن من نار: رمز طاقة خفيّة).

[3]

□ هل محاولةُ الإنسانِ الآكل، الإفادة من طاقته، ومن نار جسده ونار وجوده وموارده، ضلالة؟ هل مخايلةُ الغرب لنفسه، قرّبَته من حينونته ومن إنيتّه وذاتيته، بقدْر ما فصلتْهَ وأبعدتْهَ من آخرين، ما برحوا يخافون من نار الحياة، ومن «اللعب بالنّار»، فلا يقتربون منها إلا بحُسبان؟ والحاسوبُ أو الكمبيوتر، هل هو الحسبانُ الآليّ، البديل من الحُسبان العقلي، الاعتدالي في الإسلام القرآني؟ لا وَهْمَ أن العقل الحينيَّ يستلزمُ المعقولَ الحيثْيَّ واللامعقول اللائي (من لا، لاء: الخيال، بمعنى نفي الحيني الحيثي كلياّ أو جزئياً، كأن يعتمد الحينَ دون الحيْث، أو الحيْث دون الحين، ويرفع اللعبة إلى مصفا **لائيّتِهِ وأيِّهِ**). ولا غباشةَ أنَّ النّار بذاتها لا تؤكل؛ إنما خطرُها أنّها تأكل ما يحتاج الإنسانُ إلى أكله. والحالُ، هل **حضارةُ النّار**، التي أطلقها الغربُ من كُوَرِ الحدّادين إلى أرقى مصانع الطاقة وسلاحها، هي أفضلُ للإنسان، وبأيِّ معيار هي كذلك، بالمقارنة مع **حضارة الماء** (ومنها سيولة الكلام الاعتقادي والخطاب الديني)، التي ما برح العرب يعيشون في نطاقها؟ يذهبُ **الموّحدون في التفلسف الإسلامي**

(راجع إخوان الصفاء، ثم قارن باللطيف والبسيط والكثيف، أو بـ «مصحف المنفرد بذاته» والمعلوم الشريف) إلى أن نار الجهالة والضلالة لا تطفئها إلاّ مياهُ الحكمة والتوحيد والتعقلن. لكنْ أيّ تعقلن؟ بل أيّةُ عقلنة تقدّم للإنسان توازناً جديداً في فضاءٍ ناريّ؟ المخيول هنا هو كل ما من شأنه أن يصون جسدَ الإنسان في حراكه الحيويّ، ويقيه الشّر والتضلُّل: تكونُ عقلنة الجسد في طهارته أو صحتّه الحياويّة (البيو ـ كيميائية)؛ وتكون عقلنةُ البيئة في نظامها الطبيعي النَّاجي من لعبة النّار والتصنيع؛ وتكون عقلنة العلاقة بالآخر، من خلال التبادل المعرفي، العرفاني/الرحماني، المعافى والمقبول، بحيث يتحاكم الإنسانُ وأخوهُ إلى محكمة حكمة تقرّب بين الناس وتوّحدهم قدْر المستطاع. فهل الحكمة ذاتها مُتاحة، ممكنة في ظلّ حضارة آكلة وكاسحة؟.

إن الغرب الفرعوني الجديد (البروتستانتي ـ اليهودي) الذي تقودُه الولايات المتحدة الأميركيّة، وحلفها «العالمي»، إنما يحاولُ إطفاءَ نيرانِ الآخرين الضعيفة، بنيرانه القوية «الخارقة». ويسعى إلى مراقبة الآخرين، ولا سيما في العالم العربي وآسيا، بعدما توّصل، بالحرب الاقتصادية والإعلامية الاستهلاكية، إلى تقزيم العملاق النووي الروسي ـ إلى حينٍ ـ، وإلهائهِ بالكولا والتشيكلس، والجينز والهمبرغر إلخ.، كرموز عالم استهلاكي، هالِك ومُهْلِك.

وبعد، هل تُطفأ النّارُ بالنّار؟ أم أنَّ حكمة التوحيد والاعتدال الإسلاميّة القرآنيّة ما زالت قادرة على قَلْبِ موائد التضليل، وتقديم بُنيةٍ أحوى، أكثر حيوية لبشرٍ فقدوا توازنهم وهاموا كالفراش أو كالعِهْنِ المبثوث، وراءَ نيرانٍ جامحة، تفتقر إلى صوْتٍ قرآني خلاّق: ﴿قلنا يا نارُ كوني بْرداً وسلاماً على إبراهيم﴾(4). من المعاني المعرفية للإسلام أنه اسم حقيقي للسَّلام والتسالم بين الناس كافّةً.

(4) القرآن الكريم، ك 69/21.

إلاّ أن عصرنا يختلف في النظر إليه، من داخله ومن خارجه: فهو من داخله دينٌ أحدي، **حزب إلهي**، مقابل حزب شيطاني (أصولية مقابل أصولية)؛ وهو عند العلايلي «**مألفة أديان**»[5]، يجد فيه كل مؤمن من أي دين ضالّته أو هدايته؛ وهو من خارجه «**حرب على الغرب**». هل الإنسانُ الآكل يحتاج إلى خيلولة اعتقادية تتعدّى الآلهة وأديانها؟ أم أنّه بات فعلاً في عالم ما بعد اعتقادي (ما بعد الدين والأخلاق: معنى ما بعد الحداثة؟) في منظار الفلسفة الخياليّة، المتجدّدة علماً وديناً وفناً وأدباً، يمكنُ أنْ يقدّم الإسلام نفسَهُ ميزاناً لعصْر ناريّ، يحملُ في كفّتهِ العالمية ما يكونُ أحوى من سواه لمعنى الحياة، أحوى بما لديه من «ماءِ الحياة» أو فطرة التوازن، لإطفاءِ نارِ عالم قلَبَ معاييره وقيمه؛ واتخذ اللامعقول أو المجهول النّاري مقياساً وحيداً للمعقول البشري العام. إن **السلام الإسلامي، اللاعرقي وغير الاستهلاكي؛ التوازني والتعادلي، وتالياً التبادلي المعرفي، يقاوم الغزوَ النّاري ـ الاستهلاكي الغربي لبني البشر كافّةً**، ويجدّد طرح شعار الإسلام الأول: «الله أكبر» ـ أي الإنسان أكبر أيضاً ـ في مقابل «الشيطان الأكبر» ـ أي الآلة العظمى والنّار المؤصدة. فهل هذا الطرح يصلحُ لتوازنٍ معرفيّ واعتقادي ـ يقيني وثوقي ـ جديد في عالم اليوم والغد؟ إن ردّات فعل الغرب السياسية تبدو «فرعونية» حتى الآن: فقد توّهم «عقلاؤه» ـ وهم عندنا «جهلاؤه» ـ أن هذا الإسلام التسالمي التوحيدي هو «حرب على الغرب»، وأنه «إرهابي»؛ وأنْ هذا الإسلام السلمي، المقاوم لرموز الغرب ومتعلّقاته المحلية من أشخاص وأزياء، ومن أشياء وأفكار وعادات وشعارات. . . إنما يُصنف «آكادمياً وإعلامياً» عنده، في عداد أعدائه الأربعة: **الإيدز** (وهو نتاج اللعب النّاري بالجنْس السيء، فيما حافظت المياه على الجنس الجيّد)؛ **والفقر** (وهو نتاج الرأسمالية السوبر ـ صناعيّة، الآكلة خيرات عالم الجنوب الأرضي، لدرجة أن وليمة أهل الجَنوب العالمي باتت أشبه ما تكون بما نسميه «مأدبة الموتى»)؛ **والإرهاب** (أي حَيْلة

---

(5) عبد الله العلايلي، **هل الإسلام دين؟**، **النهار** ص 1، أيلول، 1994.

الضعيف الذي لم يعدْ يجدُ ملعوباً يردُّ به على اللاعب النّاري الأكبر، سوى مقاومته بوسائل بدائية، مثل الاغتيال والخطف والنسف، أي القتْل الجزئي، فيما الغربُ يمارس القتلَ الجماعي لأمم وشعوب برّمتها)؛ وأخيراً، **الإسلام** (خوفاً من سلامه الحقيقي، المتعالي فوق سلام «المغضوب عليهم» و «الضّاليّن»، بفعل ضلالتهم عن روح السَّلام العادل والكامل بين الناس كافّة).

مخاوف الغرب هذه، هل تصلحُ لترصين **«استراتيجيا سلميّة»** لعالم الغد، ومن ضمنه عالم الإسلام والمسلمين؟ أم أنها تؤسسُ في اللامعقول، في المخيول البشري الراهن، وعبر إعلام اصطناعي باهر، لحروب معرفيّة وتقنّية ـ نارية هائلة، لم يحلم بها الإنسانُ من قبلُ؟.

ومخاوفُ المسلمين، هل تُعالج بالحصار والدّمار والتطبيع القَسْري؟ ولمَ لا تُتاح فرصةٌ تاريخية للمسلمين، ومنهم العربُ المسلمون، لكي يعبّروا عن مخاوفهم العميقة، أمنياً وغذائياً وعقلانياً، مخاوفهم مما يفرضُ عليهم الغربُ من قوالبَ ونماذج «لا تركبُ في عقلهم»؟ وهل يحقّ له بذلك التعامل معهم وكأنهم «بلا عقل، بلا دين»؟ لقد أفرط الغرب، ومغتربوه المحليّون، في اللعب على عقلانية المسلمين النقدية (أفلا تعقلون؟ سؤال معرفي نقدي)، وفي المراهنة على أنهم «قوم لا يعقلون». وعندنا أن هذا اللّغو الجنوني هو من «الهيهيات»(*) (Tautologies) الموضوعة، بمنطق وقوّة، لأذى الآخرين في روحهم أو معناهم التاريخي؛ ولكنّها كاشفة، في نقدنا الفلسفي، لمدى سخافة بعض الغرب وبعض مجنّديه، ولمدى ابتعادهم عن الصَّواب السياسي، ومن الإصابة المعرفيّة والتعبير الحضاري القويم.

منَ التّافلِ القول إن العرب، مثلاً، جماعة كونيّة متعقلنة بنسبٍ سليمة،

(*) وردت عند أسامة عرابي: كارل بوبر، ص 20. منشورات المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، بيروت 1994.

وإن إسلامهم الذي يُعيرّون به سلامَهم الأولي أو الأولأني (élémentaire) بات بحاجةٍ إلى مألفةٍ جديدة، لا ينتجها إرهابٌ عابر ومغامر، ولا يؤسس لها طغاةٌ صغار، مكنَّهم الغربُ عينُه من الاستبداد بجماعاتهم ونهبها معه، لصالحه، وبرعايته، فهل تُتاح للعرب المسلمين، وللمسلمين عموماً، فرصةٌ جدّية لكي يجدّدوا أنفسهم بأنفسهم بالإقبال على المُقبِل بحيوية، لا بالهرب إلى الأجداد؟ وهل هم بصدد اقتناص هذه الفرصة، بمقاوماتهم الذاتية، ليوّفروا لمجتمعاتهم توازنات معرفيّة وتقنيّة جديدة، توازنات في التاريخ، لا في الغيب، تؤهلّهم للمشاركة الفعليّة والفعَّالة في مصير العالم، الذي لا يستطيعُ أحدٌ أن يتوَّقعَ مآلَهُ، بعدما أنفكَّ عِقالُهُ؟ □.

IV. النّفاق: سيرواتُ التنافق والتراهق

□ في النَّفَق، يلعب الخيالُ لعبة الأصلِ والفصَّل: في مستوى الأصل ـ وكل أصل كان فصْلاً في عَصْرِه ـ يلعب على أصوليّة جذوره؛ وفي مستوى الفصل الراهن ـ الحينْي/الحيْثيّ ـ يلعب على فُصولية امتداداته. ولو تواضع اللاعبُ الخيالي على اللعب في مستويين، أحدهما أثري، وثانيهما حُضوري، لما وقع في هذه المفازة التي يتبارى في أنفاقها أُصوليون وفُصوليّون، وثوقيّون ووضعيّون، إلخ لعبة المواصفات والتوظيفات. والحال، لو تواضع اللاعبون كافّةً، في عصرنا المتناثر، على الاجتماع في نَفَقٍ عالمي وهمي، وتخيَّلوا ـ بنزاهة وبلا أمراضهم العقلية المُزمنة ـ أنَّ في إمكانهم البدءَ بلعبةٍ جديدة، لأفسحوا في المجال لعقولهم اللطيفة في النَّظَرِ بنباهة (ومنها النبّوةُ أصلاً وفصْلاً) إلى عالم يفلت من عقاله ومن عقالهم. فهل من فسحة صغيرة للعقل البشري يُعاود من خلالها فهمَ ذاته، بعدما أُصيبَ بعاهة **«الرّاحة الفلسفية»** أو الاستقالة من الحريّة العميقة، حريّةٍ أن تكون كما ترغبُ، لا كما يُرْغَب لك؟ وأن تسأل وتجيب، لا أن تُسأل وتحاكم فقط؟.

[1]

□ لو صادفَ أنْ مررتَ في نَفَقٍ أو أقمتَ فيه قَسْراً أو اختياراً، وتصوَّرتَ أنّكَ تعيش في سردابٍ، قبوٍ، كهفٍ، غارٍ أو مغارة، لكلٍ منها مُدْخِل ومُخْرِج،

فلا مفرَّ لكَ من البحث عن مَخْرَجٍ، عن وجهٍ آخر للمُغْلَق، بعدما تكون قد عرفت المدخل. فمن الطبيعي أن يكون لكل شيىء مدخل ومخرج، من جسدك وسيَّارتك، إلى الشارع والبيت، وحتى الحياة عينها. وأنَّى لَكَ أنْ تجد مخرجاً لما جهلت أو نسيت مدخله؟ أليس مدخلُ البيت مخرجه، ومدخل العقل مفتاحه؟ والمفتاح ألا يفتح ويُقفل؟ واليد التي تأخذ وتقتل، أليست هي التي تعطي وترحم؟ والقلبُ الرَّمزي الذي يحبُّ، أليس هو الذي يكره، ويطغى ويقسو حتى الفظاظة؟ صفوةَ المُقترح: حين يكون المدخل هو المخرج نفسه، فلم تبحث عن مخرج؟ وحين يكونُ الجسد اللطيف هو عينه الجسد الضعيف، وحين تكون اليد التي تحيي هي ذاتها التي تُميت، فلمَ تذهب بخيالك إلى أنك عاجز عن الفعل، وأنتَ حيْنياً وحَيْثياً تفعل ما تشاء، إلاّ أنك تخالُ أنك لا تشاء؟.

لقد زيَّنتَ لنفسك إحراجَ النفق، واتخذت لعقلك وجسدك، ولكل شيء، وجهين. وتناسيت الخيالَ الذي بينك وبين كل شيء، والذي فيكَ وفي كل شيء. ثمَّ قَصَّر فلاسفةٌ وعلماء عن الخروج مما نسميّه «الفلسفة النَّفَقيَّة» أو المثنوية أو الثنائية أو الضدية، إلخ. وفرضوا على أنفسهم إحراجاً ما بعده إحراج، وما برحوا يصرخون باللص: «أقبضْ على اللص»! لم يستطيعوا هَضْمَ الآخر كأنا أو كذات. فتخيّلوا أن الإنسان بوجهين ولسانين وقلبين وعقلين أو بعالمين، وإلهين (الله والمال، مثلاً)، أي أنّهم ضاعفوه بظلٍّ أو قرين. وفاتهم أن للجسد مدخلاً ومخرجاً، لكنَّ ما يدخله هو غير ما يخرج منه؛ وأن للحياة مدخلاً بالولادة ومخرجاً بالوفاة، لكنَّ داخلها الحيّ هو غير خارجها، الخارج منها ميتاً. ولو تخيَّلنا لحظةً أنَّ ما يدخله يجب أن يخرج منه كما هو، لفرضنا على أنفسنا إشكالية التلبيس: فالماءُ النقي نسبياً، الذي نشربه، يخرج منّا ماءً مبتذلاً أو مختلفاً كيميائياً عمَّا استدخلنا، ولا يعود صالحاً لكي يُجعل منه أيُّ شيء حيّ إلاّ بعد تكرير، وبعد لأيٍ من الصيرورة. وحتى إن تركيبه من أوكسجين وهيدروجين، لا يعود دقيقاً ولا صحيحاً علمياً، إذا ما أضيف إليه

عنصر سامّ، فعندها يسمى سُمّاً، ومع كل إضافة يتبدّل أصل الماء فَصْلاً فصلاً، فيكون دماً (أنظر لائحة تركيب الدم مثلاً، وقارن بأصله المائي)، ونطفةً، وزهرة، وخُضرة، ويكون لحماً وشحماً، إلخ. وكذلك الحال بالنسبة إلى الأكل واللبس والجنس: فما نأكله يتحوّل بالأكل، يتجاسدُ فينا وفق آليات وحركات معامل الجسد الداخلية؛ وحين يخرج مختلفاً لا يصلح في البيئة الخارجية إلا بعد تماهٍ وتحوّلات. ومانلبسه للمرّة الأولى نظيفاً، ليس كما نخلعه متسّخاً، ولا هو كما نخلعه للمرّة الأخيرة رثّاً بالياً. وما نجانسه مرّةً ليس هو كما نجانسه في مرّات أخرى. هناك سلسلة لا تتناهى من التحولات الحِينيّة ـ الحَيْثيّة، هي ألعابٌ محدودة بمدى قدرة خيالنا على توسيعها وتضييقها؛ وهي في آخر المطاف لعبة أفكار. وحين نشبّه جسدَنا العقلي الذي نكونُ به، ولا نكون بدونه، بنفقٍ متحرِّك/ محرِّك، جاذب/ منجذب، إنما نتخيَّلُ له وجهين، مثل كل شيء في الطبيعة، ولكنَّ لعبة الأفكار تعلّمنا أنّ لكل شيءٍ أكثرَ من وجه وأكثر من مرآةٍ وظل. الأدَقُ القولُ إن للأشياء والأشخاص والكلمات وجوهاً لا تحصى إلاّ بعلم دقيق ومتغيِّر بلا انتهاء. مع ذلك ساد في المعقول الفلسفي/العلمي الأولأني اعتقادٌ بوجود وجهين للشيء الواحد؛ ومنه نشأت خَيْلة جانوس (JANUS)، وركبَّت في اللامعقول ترَّهةَ المثنويّات أو الثنائيّات، كالخير والشر، والحسن والقبيح، والحلال والحرام، إلخ. ؛ فيما هي كلّها تقريبات معرفيّة نسبيّة، لكلٍ منها وجوهٌ ومرايا وظلال، وحركاتٌ تعكسُ تناسباتها أو نسبيّاتها. ليس هناك شيء مثل شيء آخر في جنسٍ أو نوعٍ واحد. ومع ذلك ارتأى أقدمون تحويلَ جانوس من رمز شخصي إلى رمز زماني (حينيّ)، كما في تسمية (Janvier) أو (January) يناير (كانون الثاني الذي يلي كانون الأول)، الشهر الأول من سنة التقويم الغربي الذي اعتمدته المسيحية الميلادية فاصلاً ـ واصلاً بين عام انتهى وعامٍ بدأ. فيما اعتمد التقويم الإسلامي هجرةَ الرسول لا مولدَه، ولم يدخل رمزُ المخضرم، الذي يعايش جيلين أو زمنين أو عَصْرين أو مذهبين، إلخ. ، في صُلْب اللعبة، بمعنى أنّه حاضرٌ في شيء وحاضر في شيء آخر.

إن مبدأ تثنية كل شيء: وجه/ قفا؛ مع/ ضد؛ نعم/ لا، إلخ. ، لا يلغي ما يخفى بينهما. إذْ بين الوجه والقفا، مثلاً، فواصلُ ووصائل (أواصر)؛ وفي كل وجه وجوه: الوجه الأيسر، الأيمن، الأعلى، الأسفل؛ وهناك الوجه الجامع، الكلّي الذي يتحوّل بدوره، ويتغيّر لو تمعّنا في تصويره مسلسلاً، أو التقطنا له صوراً متصّلة عن مراحل نمائه وتحولاّته. إن اكتشاف ما للوجه والقفا من حركات وتحوّلات، استلزم صناعة الفيلم، الشريط التسجيلي، التوثيق أساساً للوثوق. هذا الاكتشاف سيعطي لتاريخية الإنسان منحىً آخر، غير منحى التاريخ التدويني الجزئي، المقطَّع/ الموَّصل بخيال المؤرخ أو فرضيّاته.

فمن نحن إذاً؟.

نكونُ مع شيءٍ بنسبة، ونكون ضده بنسبة أخرى. من هنا إيمان وكفر، وإمكانُ الوثوق والرفض. فنحن نلعب في ملاعب التحوّلات. ولتبسيط اللعبة، لجعلها ممكنة ومتصّلة نسبياً، نتعاهدُ ضمناً أو علناً، على تكوير الشيء الملعوب به، نعتبره كُرَةً، أي واحداً من كل الجهات والآنات أو التارات. ومثل الكرة (أو الكوّارة رمز الأنثى) ننفخه بهواءٍ أو بروح. وفي فلسفتنا ننفخه بخيال يستعير من الرموز والأشياء والآلات، ما يحلو له. لكنَّ الشيء المنفوخ بمنفاخ الخيال ليس واحداً في كل حينٍ وفي كل حَيْث: **الأصوليّ** يريد رؤيته كما كان قبْلَ النفخ، **والفصوليّ** يلعب به منفوخاً، ولا ينسى ما يمكن أن يصير عليه بعد النفخ. الأول يذهب إلى نَفَقٍ وإحراج؛ الثاني يذهب إلى أفقٍ وإخراج. لكنَّ الملعوب عينه ليسَ واحداً في واقع حراكه وتحوّلاته: حتى الكرة ونحن نلعبُ بها، تتبدَّلَ/ تهترىء/ تضعف، يخف غازُها (Chaos) وهواؤها، تفقد من روحها، لا تعود كما كانت في بدء اللعبة. لذا تكونُ في لعبة الكون المتحوِّل، طاباتٌ أخرى، جديدة، محفوظة في الاحتياط، للحلول محل طابة مخضرمة؛ وكذلك الحالُ بالنسبة إلى اللاعبين والمشاهدين. ومن وجهٍ آخر: حين نقول للشيء أو للشخص (نعم) أو (لا)، إنما نقولهما بنسبية. فنحن نقبلُ الأشياءَ

برضى، فيولد لدينا اقتناع، قِناع، وقرار؛ ونقبلها بغير رضىً، فنسكت عن حدوثها، نتجاهله أو نجهله؛ لكننا في الواقع الحركي لا نقتنع بها، لأننا لا نعرفها كفاية: «عرفتَ شيئاً وغابت عنك أشياءُ»(*). بهذا المعنى **الكُفْرُ نقصٌ في المعرفة، والإيمانُ مصادرة على مجهول المعرفة. فماذا نعرف؟.**

[2]

□ المأزقُ المعرفيّ قوامُه ما عرفنا وما غابت معرفته عنّا. فكيف نقرِّبُ بين معرفةٍ جزئية نسبيّة، وبين مجهول أو مجهولات؟ هل نُعَدُّ صادقين في ما نعرف، وكاذبين في ما لا نعرف؟ لقد ابتدع الخيالُ العقلي ثنائيّة الصّدْق/الكذب، لأجل توازن اللعبة المعرفيّة، لا أكثر؛ ولتعيير سلوك اللاعبين. في البيت بابٌ رئيسٌ، منه ندخل ونخرج. وقد يكون له باب إضافي، يُوضع احتياطاً، إذا عزَّ استعمال الباب/المدخل، مخرجاً. في هذه الحالة، لا يعودُ البيتُ سجناً ببابٍ واحد، ولا زنزانة أشبه ما تكون بلعبة المتاهة (حيث تدخل ولا تخرج إلا بعونٍ خارجي إو إعجاز). لكنَّ البيتَ المزوّد بباب وجهي (مدخل/مخرج)، وببابٍ خلفي (مخرج عند اللزوم، مدخل آخر عند اللزوم) يصبح بدوره نظيراً للنَّفَق، بعدما كان شبيهاً بدهليز أو سرداب أو غار أو مغارة، لها مُدْخِلٌ أو فم واحد، كالزجاجة، في صورة هذا البيت، الذي كان أهمَّ ابتكار جامع لكل ثنائيّات المعاقلة البشرية، وتوازنات المعقول/اللامعقول، نجد الرموزَ الأولانيّة للمؤسسة المغلقة، للمجتمع المنغلق، للدولة المنغلقة، للفلسفة أو للمعرفة المنغلقة، التي لا تنفتح ذاتياً، بل يتوّقف انفتاحُها على لعبة اللاعب الحيّ ومفاتيح خياله.

لم تستطع الفلسفاتُ العتيقة، ثم الفلسفاتُ النهجيَّة (المأثورة التاريخية/الكلاسيكيّة) في العالمين الوسيط والمعاصر، أن تخرج من تُرَّهة «الجسد بيت النفس»، حين كان الإنسانُ يرى ذاته الكليّة من خلال نَفَسِهِ؛ وترَّهة

(*) ديوان الحسن بن هاني (أبي نواس).

«الجسد بيت الروح»، حينما كان يرى حركته من داخله إلى خارجه، وبالعكس، من خلال الرّيح التي جعلها شقيقة روحه أو روعه (شقّها الآخر، كما في تُرَّهة «شقّ وسطيح»، الأقرب إلى ثنائيّة الروح والجسد، في تأولينا)؛ ثم ترَّهة «الذات» وبيتها الجسدي أو موضوعها الماديّ، واعتبار الذات «أناً آخر» لجسد يتغيَّر ـ وكأنَّ الأنا المفترض، هذا، يمكنه أن يظلَّ ذاتاً (ثابتاً) ومعطىً دائماً، بمعزل عمَّا يتكوَّن فيه، وعمّا يُغيِّر وَيتغيَّر. إن هذا بالضبط هو ما أوقع رينه ديكارت، ثم الغرب الديكارتي نسبيّاً، في ميثولوجيا «أناهُ المفتكر»، السابق للوجود التجسدي، أو المصاحب له عبر حِراك الفرد أو فرادة الجسد المتحرِّك، فيما الحيُّ ذاته هو جسدُ يأكلُ، ويعقل كيف يعمل، وماذا يفعل ولماذا يفعل ما يفعل لكي يأكل. وهو، حين يتأنّى بذاته، يشهر **أناهُ**، ثم يكبته أو يدمجه في أنواتِ الآخرين، في حال اللعب الجماعي معهم والاجتماع بهم على قواعد نفعية. في فلسفتنا، **ليس الأنا المفتكر** (الكوجينو)، **ثم الأنا الأعلى** (الفرويدي، مقابل العقل الأرفع، الديني)، ثم **الأنا المنتصر، والأنا المنكسر، إلخ. سلسلة الأنوات**، سوى **تسميات** معبرّة عن حالات جسدنا العقلي/ الأكلي وتحوّلاته في ألعابه. إلاّ أن الغربَ أصرَّ في هذا القرن على وجود «أنا» و«نحن» متعاليْين، منفصليْن حتى عن الجسد البشري والجسد الطبيعي، ثم الجسد التاريخي الذي كان مجال تجسد الأنوات (= النحن)، المحتمل وحده.

عندنا أن جسدنا عقلٌ كله، وأن أخطر ما يعانيه الجسد العقلي العربي المعاصر، هو اندغامه الالتباسي بما كان، وخوفه أو تخويفه مما يكون؛ مما فَرَضَ عليه الحَصْرَ واختزال ملاعبه، وإرجاعها إلى ماضٍ ميت، وجعله يمتنع عن الاشتباك الحيوي بواقعه المتغيّر، والإلتزام به، مسؤولاً عن مُجرياته. إن العقل الجسدي العربي منفصل، بإكراه، عن جسده الجغرافي عن الأرض. وهذا مما يجعل العرب المعاصرين يستغربون أن يكون لهم وطن ومواطنية، وتالياً يتسغربون أن يتصرَّفوا على أرضهم، وبها، كمواطنين عقلانيين، ولاعبين. أما مصدر الخطر الذاتي على العرب، فهو أن يتعاملوا مع أجسادهم بخوف منها،

بوصفها أجساداً للقتلِ أو للموت، أي كأنها ليست أجسادَهم، هم، التي بها يحيون ويكونون. والأدهى هو أن يتعاملوا مع عقولهم وكأنها بلا أجساد، أو مع أجسادهم وكأنها بلا عقول، مما يُسهِّل الكلام السائلَ على **«عقل مستعبد»**، **«مستورد»**، **«مُعتقل»**، **«مُغتال»**، قابل للقتل أو للتلاعب به، وكأنه ليس لاعباً. إن هذه الفصْلَ العسفيَّ، التعاملي، بين عقل العرب وجسدهم، سببه الأساسُ الجهلُ، اللامعرفة، الاعتقاد بثنائيةٍ فاصلةٍ بين جسد يتمدَّدُ ويأكل بلا عقل، وعقل «يعرف» بلا مادَّة. هذا هوامٌ سحري - ديني قديم، لا بدَّ للفقه الإسلامي وللفلسفة العربية أن يخرجا من نفقه بعلمٍ وحزم، مما يضع على كاهل فلاسفة العرب العلميين القادمين أن ينظروا ملياً، ونقدياً، في ماهية جسدنا العقلي، كوحدة لاعبة، لا كأجزاء ملعوب بها.

إن مَنْ يُفرضَ عليه أن يسكن في جسده «للموت» و «بلا عقل باحث»، يسهُلُ أن يُفرضَ عليه التعامل مع أرضه، وكأنها ليست أرضه وحده، بل «هي» أرض آخرين، يحتلّونها عِنوةً، يستثمرونها من وراءِ بحار، ثم يقعدون في قواعدها، يستوطنونها، يبدّلون أصلها، بفصلها عن جسدها الجغرافي العربي، كما حدث في فلسطين... إن خُسرانَ فلسطين يرمز إلى عقليّة محليّة التباسية، تنافقيّة، مثالها ما يفعله باعةٌ منافقون، سياسيّون وغير سياسيين، حين يتنازلون عن أرض أو حقوق، وكأنها ليست لهم، أو كأنها قابلة للاسترداد بقوّة النْفاق وحدَه، فيما الشّاري أو المحتل، يأخذ ما يأخذ بقوّة المال والسلاح، ثم بقوة «القانون الدولي» في الأمم المتحدّة. إن مأزق اللاعب المحلي مع اللاعب الدولي، يُختصر في النموذج اللاعقلي الذي حكم عقليّة أهل فلسطين ومحيطها العربي منذ مطلع القرن العشرين. فالعربُ حين يعتقدون أن أجسادهم، أرواحهم أو عقولهم، وأرضهم إلخ. ليست لهم، بل هي لعقل أرفع، لأنا أعلى، لمجهولٍ ما، ألا يُسلّطون على أنفسهم الخوفَ مما يعتقدون؟ ثم ألا يُعقّدون ملعبهم الكينوني ويحيلونه إلى نَفَقٍ مسدود، فيما يتركون باب الاحتلال مفتوحاً أمام الأقوى، من آلهةٍ موهومة أو بشر مؤلَّلين، قادمين بآلاتٍ متولهة أو

مؤلّهة بأساطيرها الجديدة؟ إن في تجارب العرب المعاصرة ما يكفي للتأمل الفلسفي النقدي والتفكر بكيفيات الخروج من محابسهم النَّفَقيّة!.

[3]

□ لا وهمَ أن العقلية الحبيسة في نَفَقٍ، هي التي تنتج عَبْرَ ألعابها المتكاثرة، لعبةَ التنافق، أي النفاق المتبادل: كأن تدخلَ في شيء، ولا تحاول أن تعرف دائماً وأبداً كيف تخرج منه. وما إلغاء التفلسف العربي سوى تحريم للسؤال عما يجري؛ فلا تعود تُسأل أو تَسأل عن كيفيّة الخروج من المُستغلق: وتحيا «بلا كيف»، «بلا أي»، «بلا أين»؛ ولا تبتني في جسدك العقلي، نموذجاً آخر للصراع والتحوّل والبقاء، سوى نموذج البيت/القبر. المخرج هو المقبرة بالنسبة إلى الجسد، والحياة الأخرى بالنسبة إلى الروح. ﴿ويسألونك عن الروح...﴾. ﴿قُلْ الرُّوح من أمر ربي﴾[1]. أما أنتَ فلا تحيا هنا، ولا تُجيبُ عما يُؤمر به هناك.

ولا غروَ أن هذه الحالة التنافقية تعبِّر عن مأساة الحينونة العربية، مأساة أن تكون حاضراً ـ غائباً في حينٍ من الدَّهر؛ مأساة أن تكون رَهَقاً، مُراهقاً في التاريخ والسياسة، في الحضارة والثقافة والمعرفة. يقول اللسانُ العربي: نَفَقَ الحيوان، تمييزاً له من الآدمي الذي يُقال عليه «ماتَ». عملياً الحدَث واحد في فعلي «نَفَقَ» و«ماتَ». إنّه حَدَث الوفاة (الانتقال من حال إلى حال)، وله حدَّان: المتوِّفي والمُتَوفى، بمعنى أن الموت يقع على الإنسان، ولا يفعله هو، أو يعانيه: ثنائية الله والإنسان، الفاعل والمفعول، أو نائب الفاعل، الذي ابتكره النُّحاةُ من سراب هذه العقلية الالتباسية، التنافقية، التراهقيّة. إنه سرابٌ بقدْر ما يُسرسبُ الفاعلَ (اللاعب)، فيسند فعله إلى مجهول، ويحيله، هو، إلى مفعول به، ملعوب به في فلسفتنا؛ ويُخيل إليه سوسيولوجياً وتاريخياً، أنه ينوبُ عن

---

(1) القرآن الكريم، الإسراء 85/17.

فاعل، وأنّه مُستخلَفُ، نائب مالك، لا مالكاً. يُقال «أُغتصبَتْ الأرضُ»: الأرض بمنزلة نائب فاعل. ثم لا يُبحث عن فاعل الاغتصاب، اللاعب التاريخي الذي يغتصبها. السَّراب أو النفاق في هذه اللعبة أن الأرضَ لا تنوبُ عن مغتصبها بشيء؛ إنما الوهمُ هو الذي يُضلِّلنا، يُرهقنا، يُغيّبنا رمزياً عن مواجهة المغتصب ومقاومته، فنقدّم للنفس عزاءً عن فعله الاغتصابي، وهكذا نُسهم في تغييب أنفسنا، كلاعبين، عن مسرح الفعل، إلى أن نرى أنّ اغتصابَ الأرض هو اغتصابٌ لنا بالذات، وأنَّ التفاحة المأكولة(*) (أُكلت التفاحة) هي تفّاحتنا، وأن المسألة الفلسفية تكمن في تحديد آكلها، لا في إعراب المجهول؛ تحديد الآكل الفعلي، التاريخي؛ فطالما أن الآكل ليس نحن، فإن التفاحةَ المأكولةَ لا تنوب عن أحدٍ يأكلها، بل تدلُّ على مدى غيابنا عن أكلها ومدى جهلنا لآكلها؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى أرض لا نأكلُها بعلم وعمل، فنتآكلُ مادّياً، لكننا نحيل فعل الأكل إلى مجهول. هذا معناه أننا في المستوى المعرفي نتراهق، أي نمارس على ذاتنا الرُّهاقَ الفكري؛ فلا نُفكِّر إلاّ بما يُعذّبنا، يباعدُنا من بعضنا، يُمذهبُنا ضد بعضنا... إلخ.، تاركين الراشدَ الفكري، الآخر الذي سبقنا في مضمار التكوّن العقلي ـ الجسدي، والتكوّن الأرضي ـ الدولي، يسودُ علينا، ويلعبُ بنا مراهقينَ حضاريين، نخافُ أن نتحيَّنَ وأن نكون، غداً، فاعلين. إن هذا التنافقَ (التكاذب) يحكمنا بدلاً من التصادق. ثم يفرضُ علينا التراهقَ أو التصامَمَ، فلا نعودُ نقوى على تجاور وتحاور. الأمرُ الذي حوَّل العالم العربي المعاصر إلى مجموعة «بيوت» متحاربة، متغالبة، لكلٍ منها بابٌ واحد، اسمه «عقلُ الحاكم»... بأمر الله... طبعاً؟ ومجالٌ واحدٌ أشبه ما يكون بمقبرة إسماعيل كاداريه (الكاتب الألباني، في روايته المعرَّبة: «جنرال الجيش

(*) «يــا آكــل التفــاح لا تبعــدَنْ　　ولا يقيــم يــومُ ردًى ثــاكِلــك
قــد كنــت فــي دهــرك، تفــاحــةً　　وكــأن تفــاحــك ذا آكلــك»

ـ ص 76، من رباعيات أبي العلاء المعري، دار الكتاب الحديث، بيروت، 1988.

الميت»). إذْ من «الكتيبة الخرساء» التي شبّه بها أبو العلاءِ المعرّي أهل عصره، وهم ينتظرون أن يقوم فيهم إمام أو زعيم أو قائد مجهول، إلى مقبرة «الجيش الميّت» التي أقامها جنرال محلّي يوجّهه ماريشال عالمي، حتى آخر مجال لوأد العرب، يجعلنا التنافقُ مراهقينَ في السياسة والعلم، في المعرفة والثقافة؛ مراهقين بلا جذور حيّة، بلا أرضٍ صلبة، بلا بنية وظيفية لمعرفتنا. هذا كلُّه جعل الضاحك الأميركي ـ الإسرائيلي يلعبُ على أسماعنا وأفهامنا وطبائعنا، متوخياً الانطباع بطابعه، ظناً منه أن «التطبيع» المنشود بكل وجوهه الاغترابية والسالبيّة، أمرٌ ممكن؛ ومما يُعزِّز خيالَه أو ترجيحه، ما يجري من قمع وقتل ذاتيين في معظم أنحاء العالم العربي، وما يدور فيه من إسكاتٍ منهجي وإلغاءٍ احترازي لكل معقول جسدي.

أمام اللامعقول العربي هذا، يُقال للثقافة العربية، المبنية على مجهول، والموضوعة في نَفَق: هلّمي لمقاومة الغزو الإعلامي الأميركي ـ الإسرائيلي! ولا يُسأل: أين هي هذه الثقافة الحيّة، القادرة على المقاومة؟ وإذا وجدت فبماذا تقاوم، بغير سلاح النَّقْد؟ أتقاوم بالأفلام الأميركية ـ الصهيونية التي تحتل 90٪ من شاشات التلفزة ـ والعقول ـ العربية؟ أم بالأقمار الاصطناعية العربية التي يديرها الخيالُ الغربي؟ أم بالأخبار العربية الممنوعة من البّث، والأفلام الممنوعة من العرض (وفيلم **المهاجر** ليوسف شاهين، ليس آخرها)؟ أم بالكتب والكتّاب العرب الممنوعين من الكتابة بحرية (تحويل الصنعة إلى خدعة)؟ ربما تكون أكبر خدعة اخترعها النُحاةُ للتعبير الرَّمزي عن هذه الحالة التنافقية/ التراهقية، هي خدعة «نائب الفاعل» و «الممنوع من الصَّرْف». لماذا لا توجد في العالم الألسني، لغةٌ ابتكر مُقعِّدوها قاعدةً تضاهي «الممنوع من الصَّرْف» في لغة الضاد؟ يُقال: هذه خصيصة عربية، ولمَ لا يُقال إنها «نقيصة»؟ ومَنْ تُمنع لغتُه من الصَّرْفِ الكلي، ألا يسهل عقدُ لسانه وعقله وجسده بنائب فاعل أو بمجهول، هو يفعل، ويلعب، وسواه ينفعل ويُحاسَبُ؟ ومَنْ يُمنع

جسدُه من الصَّرْفِ، كيف يتصرَّف بصدق، بأرضٍ يملكها حاكم أو مالك محليّ، لصالح مالك دوليّ، تخيّله سيد قطب، مثلاً، أنه «مالك غيْبي»، فيما لم يبق على أرضنا سوى هالكٍ لا عقلي؟ □.

٧. الفِطرةُ والسذاجة (أو لعبة الغباوة والبلاهة)

□ هل الفِطْرَة اسمٌ آخر للرَّهافة، للرَّهاقة، للبساطة أو السذاجة المنطبعة في جسد، في شخص أو شيء؟.

[1]

○ بين رهاقة الجسد ورهافته، تنمو وتنتظمُ كلُّ حساسيات الحيّ بالحيّ. فالحياوَةُ (البيولوجيا) تنبّهنا دوماً إلى قوَّة الحيّ وضعفه: فبقدْر ما تُعَدُّ الرَّهافةُ تعبيراً جسدياً ـ فكرياً عن قوَّة الحيّ وهو يتكوَّنُ في حاوياته أو مستوعباته البيئيّة (جسد، بيت، مدرسة/ جامعة، معمل، مكان عمل إلخ.) تُعدُّ الرَّهاقَةُ من علائم التصادم بالمجال الحيويّ لهذا الحيّ، في تغالبه أو تسالمه مع اللاعبين الآخرين.

من الرَّهافةِ ينشأُ لدى الحيِّ توجُّهٌ تسالميّ تجاه الذات والغير: التسالمُ مع الذاتِ قوامُهُ التقاربُ بين اللطيف والكثيف، اللامعقول والمعقول، المخيول والمفعول، الموهوم والمُعاش. فيما التسالمُ مع الآخر يصدرُ عن قبوله بما هو، كما هو، ولما هو. إنَّ القبولَ حَدَثٌ معرفيّ، قوَّة عقلنة، يقرّرها اللاعبُ العاقل في سياق مأكلته وانتقاله الواعي من لا معقولٍ إلى معقول، وبالعكس، فالعاقلُ يرى الشيءَ كما هو، ويتخيَّله كما ليسَ هو، في آنٍ. وما هذه اللعبة سوى محاولة من محاولات التوازن النفسي الاجتماعي بين الأنا ـ الآخر، وبين الأنا

بوصفه آخر، والآخر بوصفه أنا. وفي حال احتلال الفطرة الميزانيّة، بتغليب اللامعقول على المعقول مثلاً، ينهضُ التغالبُ بديلاً من التسالم كتوجّه، وتنهَدُ المراهقةُ أو الرُّهاقُ (أي إيذاء الجزء المحبوب في الآخر، ومحاربته، وربما تدميره، ولو بالخيال، كالشِّعر مثلاً)، مثل كلِ نَهْدٍ أو مَنْهدةٍ، فتتراجع اللطافة والرّهافة، بحيث يأكلُ العنيفُ في الجسد ما هو لطيفٌ فيه.

في ميزان الفِطرة، أو الطيبة الموهومة، تتوازى الرَّهافةُ واللطافةُ. وبصرف النظر عما إذا كانت الفطرةُ معطى إنسانياً طبيعياً أم كانت وهماً مثالياً إعلائيّاً (من هوامات التُّفاح البشري العام، أو الطيبة التي تستبطنُ جنونَ العظمة)، فإنَّ طيبةَ الإنسانِ الآكل تتجلى نسبيًّاً في ما يستطيب أو ما يجدُهُ طيّباً لاستهلاكه (من هنا كانت **الطوبى**، بمعنى النعمة المُفتقدة: ﴿كُلوا من طيّبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه﴾[1]. وبمعنىً من المعاني، التطييب هو تطييبُ الحياة، تطييب المجهول، وكلّ ما يُعتقد أنّهُ غيرُ طيّب: من تطييب **الخاطر** وترويقه (حتى لا يكسر خاطر المفطور، والجَبْرُ بالخاطر، يعني تطييب نفسِ (أ) وجعلها متوازنة نسبيّاً مع النفوس (ب)، (ج)، (د) إلخ.)، إلى تطييب **الجسد** وأنفاسه وإفرازاته. الطبُّ والطيبة يرمزان في توظيفهما الاجتماعي العام، إلى دور **الطيّب** (ألهذا سُمي أحمد بن حسين بلقب المتنبي، وكُنيّ بأبي الطيّب؟)، ويدلاّن على أهمية التطييب في مسلك الطبيب. إن مفهوم **الفطرة** ورد مرّة واحدة في القرآن (الروم 30/30) ولكنَّ الفعل فطر والاسم (فاطر) ورد مراراً، فيما جاء ﴿السماء منفطر به﴾ على صيغة واحدة، صيغة السماء الذَّكَر، خلافاً للمألوف في لسان العرب.

إنَّ الحيَّ (Le Vivant) يسعى دوماً، ومدى حياته، إلى مقاومة الاختلالات الجسديّة الوظيفية والنفسية ـ الاجتماعية والعقلية المعرفية، والاقتصادية ـ السياسية إلخ. هذا المسعى، الموسوم بالفطرة أو الطيبة

(*) القرآن الكريم، طه 81/20.

الأولانيّة، يعادلُ الغريزةَ في معنى، وقوّة الحياة والبقاء في معانٍ أخرى. فيما تنشأُ الاختلالاتُ أو الخلخلاتُ (Anomies) من لعبة الحياة عينها، من تحوّل الأجسام أو البُنى الآكلة ـ العاملة، المتعقلنة بنسبة دُنيا. هذه النسبة الدُّنيا من التعقلن البشري، هل تضارع الفطرة؟ تدلُّ هذه على السذاجة أو البساطة في المسلك الجسدي ـ الاجتماعي، لأنَّ البشر يتجاسدون، فيجتمعون أو يتعاقدون على شيء أو أمر: يأكلون، يشربون، يعملون، يلعبون، يلهون، يتجانسون... فهي إذاً بمنزلة التعبير الآنيّ عن مبدأ التعقلن الذي يحكمُ مسارَ اللاعب البشري. يبدأ الإنسانُ لعبة العقل والخيال من جسد، ويخرج منها «بلا جسد». بين بدءٍ وانتهاءٍ، يتحوّل الجسد، بالأكل وبالفعل، في ما يحوّل ما يُحيط به لصالحه أو لطالحه. الجسد الفطري (المنفطر به) هو الذي يتحوّل بسذاجة، دون أن يُحوّل محيطه الحيوي. وهو الذي يكون موضوعاً لتحولاتٍ، وعاءً لمعطيات، دون أن يصبح وعياً أو عقلاً فارداً، فاطراً، مستقّلاً. وبنحو أخصّ، الساذجُ هو المتبدىءُ من صِفْرٍ معرفيّ، العاري ثقافياً وحضاريا؛ ولذا يمكن وصفه بالأولاّني، بالعُنْصُرِ الأولي القابل لتماهيَاتٍ وتشكّلاتٍ كأنه عجينة، طينة أو شمعة رخوة؛ أو كأنه سائل كيميائي بسيط، أو طفل أبدي. لكنْ، هل الفطرةُ، السذاجةُ، الطيبةُ معطياتٌ حقيقية، متحقّقة؟ وهل هناك بَشَرٌ ساذجون فعلاً؟ هذه المسألة تحتاج في النَّظَر الفلسفي العربي المعاصر، إلى أن تُثار كإشكاليّة؛ لأن التماهي العام بالفطرة، بالطيبة الآدميّة (الإنسانُ الأول كما هو **أصلاً**)، والتباهي بهذه «الخصيصة»، إنما يحجبانِ عن اللاعب «الفطري» موضوعة العقل ذاته، وما ينجم عن خياله من معقول ولا معقول. فالأكل بداهةٌ، لا سذاجة. ومع ذلك لا يخفي الآكلُ البشري خوفه مما يأكلُ، ولا مما يُحِبُ هو أن يأكل ويستهلك. فيما الساذج يرغبُ في شيء يحبُّه، ويرغبُ عن شيء يكرهه. وهو بذلك لاعبٌ إحراجيّ، أو ثنائيّ «إما هذا... وإما ذاك»، لكنّه عاجز عن تركيب «هذا» و «ذاك» في مُألفةٍ (Synthèse) جديدة، الأشياءُ، عنده، بسيطة، يتناولُ كُلاًّ منها على حدة. فهل هو كذلك حقاً؟ أم أنه من بناتِ جهلنا به؟.

تقومُ فكرةُ الفطرة أو الجِبلّة في الواهمة أو الخائلة البشرية، على الاعتقاد بأسطورة الطفل الأبدي، الإلهي. لكنَّ استذكارَ المرءِ لما كان عليه في طفولاته شيء، وهجاسَ الطفليّة والقصور عن النماء (Croissance)، شيء آخر. فالقولُ، مثلاً، إن الرجلَ طفل كبير، أو إن المرأة الفلانية طفلة كبيرة، هو مجازٌ خالٍ من المعنى الدقيق، ولا يشمل الجنسَ البشري بنوعيه، ما لم يُرَدْ به الكلامُ على ارتكاسٍ أو هُجاس عابر لفرد بعينه. ذاك أنَّ الإنسانَ سويٌ بنسبةٍ، لا سويّ/ شاذٌ بنسبةٍ أخرى، أو بنسبٍ ومقادير يُعيِّرها الآخرون سلباً في حال تغالبهم معه، وإيجاباً في حال تسالمهم وإيّاه.

سوسيولوجياً، ألا تبدو نقائصُ البعضِ خصائصَ في منظار بعضٍ آخر؟ ورذائلُ قوم ألا تُعَدُّ فضائلَ لدى أقوام آخرين؟ واللصُّ الأكبر، الموهوم، الموت، ألا يُلعن في آنٍ ويُعبد في آن آخر؟ والسياسي السَّارقُ، ألا يمدحه مستفيدٌ منه، فيما يعارضُه غيرُ المستفيد؟ فأين حقيقة الفطرة الراسخة؟.

[2]

□ في لعبة الحياة، يُقدِّم الإنسانُ نفسَه وكأنه ساذج، طيِّب، مجبول «بفطرته» على حبّ الآخرين، وحب الحياة، وحب الحبّ، إلخ. فهل هو مجبولٌ أصلاً، خارج الحاوية الجسدية المعروفة، ومَنْ جَبَله هذه الجبلة أو تلك؟.

لا أحدَ يحقُّ له، وهو المتخيِّلُ، أن يحاسبَ النّاسَ على خيالاتهم وتمثّلاتهم. فالخيالُ من أسباب حرية العقل ومصادر استقلاليته. لكنْ عندما تتموضع الخَيْلاتُ في مسالك ومواقف وأفعال اجتماعية، وتُرفع إلى منظومة قيم وحقائق اعتقادية (سوسيولوجية، لا تاريخيّة) فلا بُدَّ من درسها كواقعات، ودرس مُنتِجها في مخياله العقلي، والنظر فيما يترتّب عليها من أحداثٍ تاريخية بحتة. فأين الفطرة أو الطيبة، مثلاً، في أن تُعبأ جماعةٌ اعتقادية لمحاربة أخرى، لخلافٍ ناشب بين طرفين على صورة أو كلمة أو شعار أو شيء؟ وأينَ السذاجة

في قتل كاتب واعتقال مفكّر وتحريم ممثل أو فيلم؟.

إن من السذاجة أن يؤمن عالِم الاجتماع والفيلسوف بوجود «سذاجة بحتة» أو فِطرة. وما الإنسانُ الموصوفُ بأنّه «طيّب متوّحش» (Le Bon Sauvage) سوى وهم عرّاهُ المجتمع الاستهلاكي من هذه الصفة، ولم يُبْقِ منه إلاّ «المتوّحش». فهل هو كذلك في كل المعمورة والمهجورة؟ إننا نراه آكلاً، كما كان دائماً، لكنَّه يتوّحش حيناً ويتعقلنُ حيناً. يعمل بأكله، لأجل أكله الأكثر والأحسن. وبين الأكل والعمل تنعقد صلاتٌ تتعقلن بنسبٍ متفاوتة بتفاوت تنافس المخلوقات وتغالبها على ما ترغب فيه وما تريده. الحياة صراع رغباتٍ وأرادات؛ مصارع آكلين بعشق. ولو لم يكنْ الحالُ هكذا، لما كان في الاجتماع البشري العالمي استثمار واستعمار، ولما كانت حروبٌ مُدمِّرة لما يملكه الآخر، حفاظاً على ما يملكه الأنا الآكل، وتَوْقاً إلى ما يبقى لدى الآخر بعد الحرب. إن الأنا الآكل هو «مشروع مالكٍ» لا يشبع؛ فيتظاهر بسذاجة لعبته الأكليّة، المأدبية، ويخفّف من هولها، فيدعوها «لعبة أدبية». في الفلسفة الشائعة يُقال «بسيط، ساذج» «وعلى البركة»، على شخص اجتماعي، محدود العقل أو المعلوميّة (Epistémé). لكنَّه «محدود» بأية حدود؟ بحدود مصلحته الأكليّة، حدود قناعته أو اقتناعه بما يملك ولو كان «شروى فقير» هذا المحدودُ معرفيّاً، هو في واقعه محدود في أكله، محدود في مطلبه. من هنا يتعامل مع أشيائه البسيطة ـ في نظر سواه ـ كأنها متروكاتٌ له؛ فيما ينظرُ منافسوهُ إليها وكأنَّها مملوكات محتملة (فقير، بسيط الحال، ساذج، طيب النيّة والطويّة، يزوج ابنته... أو ابنه... لمن يخدعه، أي لمن يلعب عليه، ويربحه).

لا غروَ أن السذاجةَ هي المُدْخِلُ إلى القصور العقلي أو التخلّف الفكري (نقص في المكر). فهي دون التخيّل الطبيعي للذكاء، دون خيال اللاعب/ الفاعل الاجتماعي الذي يتعلّم مَكْرَ الحياةِ باللعب، ويُغيِّر شروطه بفعل اللعب عينه. في المألوف الاجتماعي، المأثور منه والشائع، تبدو

الفطرةُ/ السذاجة نقيصةً أكثر منها خصيصة. ولا نرغبُ في القول إنها تهمة، ولا نريد أن نذهب بعيداً في الافتراض أن الساذج مُذْنِب أو «مشروع مُتَّهم». بل نكتفي ها هنا بالتوضيح: إن الساذجَ من أُولي العقل المحدود، المقيَّد في لعبته، لا من «أولي الألباب» ـ اللبُّ يعادل، في فلسفتنا، العقل المحض عند كانط ـ؛ وهو عقليّ أوليّ، مبتدىء إذا شئتم، أي ما زال في بداية تعقلنه. بمعنى أدَق، نقول إن السذاجة حالة من حالات الجسد العقلي، «الغشيم» كالدَّبْش غير المصقول؛ وإنه يكتفي بإدراك عالمه الخارجي، وعالمه الذاتي، إدراكاً حسيّاً، توهمياً، فِطرياً أو حَدْسيّاً. فالساذج انطباعي، مُنطبع بغيره، تطبيعي، لا تخيّلي وحَدُّهُ أنّه «واقعي تبسيطي» يباشرُ الأشياء بلا مواربة. وهذا إذا لم يَرْتَقِ إلى إدراكٍ قريب من المعدَّل الوسطي لإدراكات معاصريه، فإنه يتحوّل موضوعاً (Object) يمكنُ النظرُ في حالته بوصفه مقصِّراً عن وعي ذاته وعالمه (إلاّ بإعجاز)؛ الأمر الذي يقرِّبهُ من حالة الغباوة، أو الغشاوة، أي من حالة عدم الاقتدار على تخيّل العالم والأنا بعقلٍ، واختراقهما بمعرفةٍ ناقدةٍ وخبرةٍ حصيفة.

[3]

□ الغباوةُ غشاوة، قوامُها رؤيةُ الشيء دون فهمه وتفسيره. فإذا كان الذّكي هو الذي يعرف الشيءَ كما هو فعلاً، وكما هو متخيَّل (أي قابل للتحوّل والاستغلال)، فإن الغبيَّ يرى الشيء بعين الحس واللمس والمذاق، إلخ؛ ويعجز عن تخيّله بنحوٍ آخر، وعن اختباره في مساره التطوري. بهذا المعنى الساذج ـ الغبيّ كائن «لا تاريخي»، «لا اجتماعي» إلاّ بحدود التجمّع والتجمهر مع آخرين، يعاصرهم جسدياً، ويفارقهم معرفياً أو عقلّياً.

إن الفِطرة (السذاجة) حالة بدئية من حالات الوعي الجسدي ـ العقلي؛ فيما الغباءُ الناشيءُ منها بمرور الوقت الجسدي ـ المادّي، والقاصرُ عن إدراك الوقت العقلي الذي يعيشه «الأذكياء»، هو حالة مَرَضيّة، قابلة للعلاج في مراحلها المبكِّرة: في البيت والمدرسة، في العمل، في المصَّحة أو في المراكز

المتخصّصة بالألعاب الجسدية والذهنية والجنسيّة، إلخ. إلاّ أنَّ الغباوةَ المستفحلة، المتجسّدة في سلوكٍ وثوقي ـ إذعاني، تطبيعي أو انقيادي، يخالُها «قنّاصو الرؤوس» في المجتمع، من ذوي المرامي السلطوية، السياسية والمالية والدينيّة. . . ، إنّها سلوكٌ «اعتقادي» تارةً، و «إيماني» تارةً.

لا وَهْمَ أن القانون، أيّ قانون، لا سيما قانون اللعبة الاجتماعية لا يحمي المنطبعين أو المنفطرين بسواهم، ولا يحوّل السذّج والمغفّلين الأغبياء، إلى لاعبين تاريخيّين. ولا ريبَ أن الحياةَ لعبةُ مصالح. وعقول وأفكار تدورُ حول هذه المصالح. وعليه، فإن الاعتقادية أو الإيمانية «الفطرية» السائدة في مجتمعٍ ما تصلحُ معياراً، أو منطلقاً، لتحديد حالة الناس المعرفيّة، والكشف بدقةٍ عن جهالتهم التاريخية، ومدى خروجهم عن روح عصرهم، وتحوّلهم إلى كائنات جغرافيّة، تعيشُ بعقلها في حينٍ آخر.

هل الغباوةُ العامة هي ما تُسمَّى عادةً، في اصطلاح اللاعبين السياسيين، باسم «الرأي العام» أو «الإرادة العامة» أو «الأكثرية الصامتة» التي يستنطقها الاستطلاعُ المعاصر؟ والحال، إذا صحَّ للسياسيين هذا التلاعب على خرافة «العقْل الجمْعي» لأغراضٍ واضحة، أساسُها التحكم بالنّاس على قاعدة استغلال فطرتهم، وتوهيمهم بأن جهالتهم هي «الحقيقة»، فهل يصحُّ الشيءُ عينُه؟ ولماذا يصحُّ لعلماء اجتماع معرفي، يَدَّعونَ دَرْسَ اللعبة الاجتماعيّة وتحديدَ المنطق العلائقي الذي يحكم تكوُّنَ الرساميل الاجتماعية والمعرفية والاقتصادية في كل منظومة بشريّة؟.

ما يهمُّ اللاعبُ السياسي ـ الاقتصادي برساميل الجماعات المالية والعلمية والاجتماعية، هو استغباء النّاس، وتشجيعهم ـ بالإعلام والتعليم ـ على التغابي، وإبعادُهم عن لعبة التعارف والتذاكي. لا بد من مسافة بين اللاعب السياسي واللاعب العلمي[2]، إذْ يعتمد الأولُ على قابلية الانخداع لدى

(2) راجع ماكس ڤيبر في كتابه «Le Savant et Le Politique» وفي نصّه المعرب: رجل العلم =

الآخرين، فيلعب بها وعليها؛ فيما وظيفةُ الثاني هي درسُ اللعبة السياسيّة ذاتها، وكشف منطقها وما يعتريه من حيلةٍ وتوهيم، وتبيان سذاجة الأغبياء وفظرتهم (هل الرأي العام حقيقة؟)، والسعي لعلاجهم بالعلم، وتمكينهم من تكوين رأسمال معرفي اجتماعي، إنْ لم نقُلْ «رأسمال علمي». لذا يرمي رجل السياسة إلى استلحاق العلماء بغير جماعتهم العلميّة، وتوظيفهم في دَرْس ما لا يكشفُ لعبته، وجعلهم يقدّمون سلوكه للجماهير وكأنه «قُدْسي»، لا وهم أن لعبةَ السياسيّ هي غير لعبة العالِم، ومع ذلك يلعب السياسيّون على العلماء، مثلما يلعب هؤلاءِ عليهم أيضاً. كلٌّ يلعب بسلاحه وبرأسماله. مثاله أن السياسيين في العالم العربي المعاصر، يواصلون لعبتهم السلطانية، المبنية على غباوة وهمية (99 ,99 %)، وهدفهم هو استثمار القُصُور المعرفيّ لدى «الجمهور»؛ وهم يؤكدون لعبتهم الاستثمارية من خلال وسائل التعليم والإعلام والثقافة. وعلى هذا النحو تُستثمر الأطرُ الاجتماعيّة المُتاحة لتوجيه الفطرة أو الغباوة العامة؛ فيما يحاول القطاعان العام والخاص في الإعلام المرئي (لبنان، مثلاً) ، تغطية لعبة الاستغباء النفسي للنّاس، بما يُدَّعى أنّه «استكشاف أذكياء» من خلال ألاعيب مُبرمجة في عقول المعلنين وتجّار الأجهزة المتلفزة[3]. وتكون هذه البرامج التلاعبية معزّزة بحملة إعلانية[4] ـ هي غايتها ومصدر تمويلها: ومَنْ يدفع المال يوّجه سياسة الأفكار والعقول ـ، وممهورة بخاتم العقل التجاري الاستثماري الذي يموّل «**لعبة الذكاء**»، لكي يفيد أكثر من «**لعبة الغباء**» المهيمنة على المجتمع، والمتحوّلة في واقعه إلى تقليده وميراثه غير المجيد. كما تبرز لعبة «**المؤسسات المانحة**»[5] في مجال استغباءٍ سياسي جديد للعامّة، إذْ تُصوِّر

= ورجل السياسة؛ صنّعه إلياس مرقص؛ دار الحقيقة، بيروت، 1978.

(3) مثل برامج: باب الحظ، **الأول على الـ L. B. C.**؛ **الأولّون**، على شاشة المستقبل؛ **المواهب، تلفزيون لبنان، استديو الفن، الليل المفتوح، إلخ.**

(4) G.LAGNEUA, La Sociologie de la Publicité, P. U. F, Que Sais - je? No 1678.

(5) مثل مؤسسة الحريري، عصام فارس، وليد جنبلاط؛ المقاصد الإسلامية، إلخ.

إعلامياً وكأنّها تقدِّم منحاً لطلاب متفوّقين، لكنّهم قاصرون مالياً عن متابعة الدراسة ذاتياً، فيما هي تقدِّم لهم قروضاً، لمّا تدرس رؤوسها المالية وأهدافها السياسية الارتهانية. فلا وهمَ أنَّ القروض هي غير المنح والهبات؛ وأن مانحيها ليسوا من ذوي الفَضْل العلمي، وأن هذه المهام، في كل حال، هي من مسؤولية الدولة، ولا سيما الجامعة الرسمية، لا من مهام رجال السياسة والمال ـ وهؤلاء يمكنهم تعزيز التعليم العالي بدعمه مباشرة، بدلاً من دعم الجامعات الأجنبية، من خلال قروض للطلاب فيها، كالجامعة الأميركية في بيروت. والحال، ألا نرى أن السياسيين بعدما اصطادوا رؤوس العامة بسلاح الاستغباء، وبعدما أحالوا معظمها إلى الإصابة بمرض «البلاهة السياسية» أو داء البلادة، انتقلوا إلى اقتناص رؤوس أبناء العامّة، بالقروض هذه المَّرة؟ إن السياسي يستخدم سلاح العنف وسلاح المال. وعندما ينتهي دور البندقية (ويتبيَّن أنها لعبة قديمة تُكرَّرُ دور القنّاص البدائي الذي كان يقتنص الطرائد ليأكلها) يبدأ دور القنَّاص السياسي الحديث الذي يطارد الرؤوس البشرية لاقتناصها أو «قطافها» ـ كما كان يتفنَّن الطاغية الحجَّاج بن يوسف ـ، تمهيداً لتوظيفها في نظام هيمنة سياسية مطلقة. إن ملعوبَ الاستغباء العام والخاص، يجد مَنْ يدافع عنه في هوامش متعلّمين ومثقفين، يتغابون في الاعتقاد بأنهم من أفراد هذه الطبقة العليا، المالكة وحدَها الرأسمال الاقتصادي والقرار السياسي، فيما هم في واقعهم مجرّد «كَتَبَة» أو «أجراء» مُدلِّسين، لدى مالكين جُدُد. لذا، نلاحظ أن المفكرين والمثقفين ـ وهم قلّة في كل مجتمع ـ لا يتجاسرون على نقد حالتهم ومهنتهم وما يعتورها من امتهان لعقلهم وذكائهم. فهل المصلحةُ تجعلُ عقل الإنسان ملتوياً أو منحرفاً إلى حدّ البلاهة.

[4]

□ يُقال في المأثور الشعبي: «صاحبُ الحاجة أرعن»، أي أنه لا يتردّد في توسّل كل وسيلة، وفي تمثيل أي دور ـ ولو أدّى ذلك إلى استغباء الذات وإذلال النَّفْس ـ لبلوغ مأربه.

يُصوَّر «صاحبُ الحاجة» كأنَّه لاعب غبي، أبله، ملحاح؛ يتذاكى في لعبته على لاعبٍ أكبر، مُرابٍ سياسي أو مالي، يأخذ منه بالجملة، أكثرَ مما يعطي له ولكل جماعته، بالمفرَّق. ويُصوَّر أنه «أرعن» بمعنى أنه متبلِّد، متخشِّب، في إصراره على نيل مطلبه، ولو وهْماً. وربما كان هذا مما فات المسرحي النّقْدي، زياد الرحباني، أن يدركه وهو يلعب على خرافة «الشعب العنيد» في مسرحيته «... لولا فسحة الأمل». إن صاحبَ الحاجة يلعب بالذات على «فسحةِ الأمل»: فيبدأ من الاتصال بالزعيم (التعارف ≠ التعاطف)، ويمرُّ بقناة المولاة له (الصادقة ـ الكاذبة)، إلى أن يعد الزعيمُ صاحبَ الحاجة بوظيفة أو بقرض، أي بخدمة (Service) ـ وفي ذهن صاحب الحاجة طموحٌ إلى تحويل الزعيم المخدوم إلى خادم أو خَدَماتي، وهو طموح قوامُه اعتقادُه بأنّ في إمكانه توظيف الزعيم لمصلحته الخاصة، بينما كان الزَّعيمُ يستخدمه دوماً لمصلحة «عامّة» مجازاً، «خاصته» واقعاً. وبعدما يحظى صاحبُ الحاجةِ بوعد الزَّعيم أمام جماعته (هنا معنى تشكيل وفود عائلية أو محليّة لعرْض الحال على الزعيم، والحصول منه على وعْدٍ علني، تكون الجماعة شاهدةً عليه)؛ يتسلَّح بالوعدِ حجّةً على الزعيم، ليطالبه بالوفاءِ به، حتى يأمن مكَرهُ. فهل الوفاءُ من شيم الزعماءِ السياسيين؟ العارفون من أصحاب الحاجة لا يجهلون مكْرَ الزعماء؛ ومع ذلك، يخاتلونهم، فيصوّرونهم وكأنهم من ذوي الحِلْمِ والشَّهامة ﴿... إذا وعدوا وفوا﴾. ولا يتنبَّه أصحابُ الحاجة إلى أن التوظيفات القروض والمنح هي من حقوق المواطنين العامة، ومن واجبات مؤسسات الدولة الحديثة.

إن هذه اللعبة بين الزعيم وأصحاب الحاجة، تهدف في جوهرها إلى إلغاء عقل الدولة، حفاظاً وتمديداً لاستغباء عقل المواطن، وإن هذا مما لا يفوت إدراك نَفَرٍ من علماء ومفكرين ومثقفين؛ فيذهب بعضهم إلى كشفه بالنقد، وبعضٌ آخر إلى «تحجيبه» أو «تدليسه». فيما «المثقف من ذوي الحاجة» يقدّم نفسه إلى الزعيم، كأنه يصلح لأن يكون «مُدبِّراً» بالمعنى الإقطاعي الشرقي، أو

«مستشاراً» بالمعنى الحديث، أو «ممثلاً له»، «ناطقاً باسمه» بعدما يكون قد مثّلَ عليه، وعينُهُ على ماله، لا على شخصه «الكريم»، في هذه اللعبة التمثيليّة، يتطابق اللامعقول السياسي والاجتماعي، فيقدّم نفسه بوصفه عقلاً براجماتيكياً، «حجّته في رقبته»، مثل ابن آوى: «حبيبي، يا نافعي. . .»! معنى هذه الحّجة الثعلبية أو الذئبيّة: اقترانُ المعرفة والمنفعة[6]، أو الوعي والمصلحة، الشطارة، والخدمة. وفي ملعب السياسة ـ المعرفة، تشعرُ العامّةُ ـ على الرغم مما يُقال عن فطرتها وسذاجتها وغباوتها وحتى بلاهتها ـ أنّها ضحية، محرومة من السلطة وامتيازاتها التي يحتكرها الزعيمُ لشخصه وعائلته وجماعته؛ وتعاني في سلوكها اليومي من إحباط عميق، يقوم على شعورها البدائي بـ «اللادولة»، على الرغم من وجودها العيني التاريخي. فصاحبُ الحاجة الأرعن، عندما لا يبلغ حاجته من طريق الدولة ومؤسساتها، يبادر إلى الإعلان: «ما في دولة»، «ما هذه الدولة؟»، «ما هذا الشّعب؟» إلخ. وبهذه الكيفيّة الرعناء، يطمس كل معالم الصراع الاجتماعي ـ السياسي النّافرة، متعامياً عن آلية استخدامه في اللعبة السياسية، التي آلت به إلى هذا المآل.

بالتعارف، هل يمكنُ إيعاءُ العامة؟.

هذا ما يحاول الفنّ العربي الاعتراضي، الذي يقودُ بعضَهُ فنّانون شبّان، من عيار زياد الرحباني ومارسيل خليفة في لبنان.

لكن المحاولة الكبرى، والمُستغفلة حالياً، نجدُها عند الأخوين رحباني وفيروز، عند هذه المدرسة الفنّية النقدية التي ذهبت بالإنشاءِ المعرفي من الأغنية إلى المسرحيّة، فأصابت مواقع كثيرة من وجدان اللبنانيين والعرب، لا سيما في مسرحيّات: «الشخص»، «ناس من ورق»، «هالة والملك»، وبالأخص في فلسفة «كذبة راجح».

---

cf. J. HABERMAS, **Connaissance et Intérêt,** tr. fr.; éd TEL, Gallimard, Paris, 1976. (6)

وهذا ما تحاوله الرواية الاعتراضيّة اللبنانية المعاصرة، لا سيما روايات وأقاصيص عوض شعبان باقتحاماتها الشعبية/الاغترابية العميقة: «الآفاق البعيدة»، «المغيب في منتفيديو»، «الجندب» «الأوثان» (قيد الطبع). ولا بد من ذكر الشاهد الراحل، محمد عيتاني في «أشياء صغيرة»، مع جيل كبير سبقه إلى الحكاية والقصة والرواية، أمثال سهيل إدريس (الخندق الغميق، الحيّ اللاتيني، أصابعنا التي تحترق، رحماكِ يا دمشق، إلخ.) والكاتبة الفذَّة غادة السمَّان (ليلة المليار، اعتقال لحظة هاربة، القمر المربَّع، إلخ.) وإميلي نصر الله (طيور أيلول)، وتوفيق يوسف عوّاد (طواحين بيروت)، ويوسف حبشي الأشقر، إلخ.

ويبقى الشّعْر الإعتراضي، من أدونيس وأنسي الحاج إلى محمد علي شمس الدين، علامة لبنانية فارقة، في تقديم وعيٍ مدوَّر ومرمَّز، إلى نخبةٍ تبحث عمَّنْ ينتخبها. وفي كل حال، ما برح النَّقْدُ المعرفي والعلمي قاصراً، مُقصِّراً عن الإحاطة بالحِراك الثقافي الإعتراضي اللبناني. فهل يذهب علماءُ الاجتماع الشبّان والفلاسفة الجدد، قُدُماً في هذا المنحى المتروك؟ □.

٧1. التناثرُ والتكاثرُ: إشكالاتُ التجانس والتباخس

ـ «العصا لمن عصى...»: «... العصا من العصيّة»!.

□ يبدو أن هذا هو شعار الاستبداد الأميركي «العالمي الجديد». مع ذلك هل يؤملُ تجدّد القبيلة البشرية، في هذه القرية الاجتماعية العالمية، الموصولة بأوهام الإعلام والاتصال، فيما الجنسُ البشري، بكل ألوانه ولغاته، يتناسل، يتناثر ويتآكل في بيئتيه الداخلية والخارجيّة؟.

[1]

□ في القرآنِ يدلُّ التكاثرُ على ﴿الإلهاء﴾[1]؛ ومع ذلك كان هذا اللّهو التكاثري اللعبة الحياويّة الوحيدة، المتاحة طبيعياً لاستمرار الجنس البشري حتى اليوم، وحفظه في وثيقة بيولوجية ـ تاريخية قابلة للتداول بالتفاعل التجاسدي (أو ماعُرِف باسم «الحبّ»). وعندنا أنَّ الوجه المأساوي لملهاة التكاثر هذه، هو أنَّ الجنسَ البشري بنوعيه المؤنّث والمُذكَّر، والمجتمع بهذهِ الكثافة للمرَّة الأولى في تاريخه المكتوب، والمتناثر في فضاءٍ معرفي كوني متفاوت الطباق، إنما يجد نفسه محكوماً في قريته العالمية الجديدة (الموهومة كمجتمع)، بأحكام **قانون العصا**: عصا العنف السياسي، عصا العنف الآلي، عصا العنف

---

(1) ﴿ألهاكم التكاثرُ حتى زرتم المقابر﴾، 1/102. ﴿وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد﴾، 57/20.

الجنسي، إلخ. وفي الوقت عينه، وفيما ينتقل بعضُ سكّان هذه «القرية» من الحداثة إلى ما بعدها، وفيما يزداد الكلام على زيارات «**سكّان الكواكب الأخرى**»[2] لبني آدم، نلاحظُ أن ثمّةَ إزاحةً للأخلاقيّات المألوفة، والموصوفة سابقاً بأنّها سَويّة، واستبدالها بأخلاقيات استهلاكية (مثل ثقافة **استهلاك الاستهلاك**، عند جان بودريّار، م. س.): ربما تكونُ هي الأخرى غير ما تمنّاهُ ف. نيتشه لعصره، حين نَظَّرَ لمقولة «الأخلاق عَجْز».

في كل حال، نرى أن القريّة العالمية أو القبيلة البشرية، تدخل بقوّة العصا في **مرحلة ما بعد الأخلاقيّات الدينيّة** ـ وهذا في العمق، وفي مستوى اللامعقول الديني، ما يجعلُ بعض المتديّنين الوثوقيين ينقلبون إلى سَحَرةٍ أصوليّين، يتوكأون على عصا «الكتيبة الخرساء» ليقودوها، بقوّة الاعتقاد، في مسارٍ ارتجاعي، تتفاوتُ فيه الوثيقةُ المعرفية والوثيقة البيو ـ تاريخية.

أما في المستوى الاجتماعي، فلا وهْمَ أن العالم المعاصرَ يزدادُ تناثراً من داخله، بينما تتحوّل عصا التفوّق التقني ـ الاقتصادي إلى عصا سياسية ـ عسكرية غليظة، ويتحوّل «الكوي ـ بوي الأميركي» إلى إنسان نيتشوي خارق، يستمدّ «إرادته» من قوّته هو؛ فيما الإنسان الأخلاقي الديني، ما زال يستمدّها من غيبه. وفي المستوى المعرفي، يتناثرُ هذا العالمُ بقوّة الضّخِ الإعلامي الفضائي والتلفزيوني والإذاعي، ويتهاوى المحليُّ مكبوتاً أمام جبروت العالمي المتأقلم والمخترق لكل بيتٍ وفرْد عبر شاشة صغيرة، هي مصدرُ وَحْيٍ لكل مُتَلقٍ، فيما كان الوحي سابقاً وقفاً على أشخاص مختارين.

هكذا نرى أن معنى «**ما بعد الحداثة**» يترصَّنُ دِلالياً في تناثر الخطاب السياسي المحلّي أو الوطني، ويترصَّن معرفياً في تناثر النظام الفكري الذي كان يشكّل قاعدة التوازن للمجتمعات المحلية (لبنان، مثلاً، واندراجه بلا وعي،

(2) عنوان كتاب جان ـ بيار بتي، ، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت 1993.

وبعد حروب، في مسار إقليمي ـ عالمي، لمّا تتحدَّد نهاياتُه). والحال، أيُّ تكاثر أو تجدُّد للجنس البشري يمكن ترجيحه في مراحل ما بعد الأخلاق الدينية، وما بعد الثقافة الوطنية ـ القومية، وما بعد السياسة المحليّة؟.

في المجالات العسكرية والاقتصادية والجنسية والثقافية والإعلامية، وحتى في الميادين العلمية والتعليمية، ستحاول سياسةُ «العصا لمن عصا» أن تفرض على سكان هٰذه القرية الاجتماعيّة العالميّة، قوانينَ عُرْفية جديدة، قوامُها **الإكراه التقني**، بعدما جرَّبت الأديانُ إكراهها الاعتقادي أو اللامعرفيّ، وقدَّمت أخلاقيّاتُ التوازنِ والضَّبْطِ العَصَوي «أفضلَ» ما عندها من نماذج وقوالب سلطوية جعلت السلوكَ البشري يُعيَّر بمعيارين:

ــ معيار الخوف الجماعي، المستتر وراءَ عَقْد اجتماعي وهمي، مُزيَّن بزينة الخدعة «الديموقراطية» التي يزدان بها جيدُ الدولة أو السلطة.

ــ معيار الخوف البيولوجي من الموت أو المقبرة.

إن عصا التاريخ الإكراهي لم تتبدَّل كثيراً؛ ولكن تسويغَ اللعب بها وجعلها أطول عصاً ممكنة ـ كالذراع النووية للسياسة ـ، هما اللذّان تغيَّرا جذرياً. عندنا أن كل سلطة تقوم على إكراه، وكذلك كل اعتقاد. أما عصا المجتمع المُستهلِك ذاته بالتكاثر، فقد تحوَّلت بدورها إلى ما دعوناه «القنبلة المَنَويّة». وعندنا أنَّ صورة العالم الراهن تقدِّم وجهين لأفراد القبيلة البشرية: وجه قلَّة عالمية تملك ما يبيد الآخرين مهما تكاثروا وتناثروا؛ ووجه أكثرية لا تملك للرَّد على الخطر النووي، سوى سلاحها المَنَوي. فما معاني خوف اللاعب النّووي من اللاعب المَنَوي؟.

■ يخاف من تكاثر الفقراء خلافاً لقدرته على ضبطهم واستغلالهم عالمياً.

■ يخاف من الغزو السكّاني لموائده وولائمه العامرة بما نهب من «العالم

الثالث»، فيواجهه بضبط الهجرة الوافدة إليه، وبشنّ حروبٍ عليه في عُقْر داره، وبنقل السوق الاستهلاكية وفكرها الأوحد إلى أطراف القرية العالمية، المفتقرة إلى القدرة الشرائية، مع ازدياد مضطرد في عدد الأفواه الآكلة.

■ يخافُ من اللاعب الديني عموماً، والإسلامي خصوصاً، الذي يقاوم الإخصاءَ الأخلاقي لعالمه، بالخطاب الاعتقادي وبالسلاح الذي يسميه «عنفاً شرعيّاً»، ويسميه اللاعبُ النّووي «إرهاباً».

■ يخاف من الإيدز (CIDA فقدان المناعة الحيوية والمَنَوية) الذي يضرب صميمَ الوثيقة البيولوجية للجنس البشري٪.

[2]

□في المقابل، ألا يملك اللاعبُ المَنَويُّ، وهو يتناثر، سلاحاً آخر غير سلاح التكاثر الجنسي؟ من البيّن أن هذا اللاعب الفِطري يُعرَّى حالياً من جسده التاريخي، ويُفصل بالتقنّيات والإعلاميّاتِ عن جسده الجغرافي، ويُمنع بالقوّة الدوليّة من إشباع رغباته السياسيّة ككائن دولاني (Être étatique)، ويُحرم بقوة الحيوان النّووي والاستهلاكي من الاستقواء بجسده العقلي والجنسي، جسده المحيط والمشوَّه بما يُسمى «الثقافة الانحرافيّة» وتالياً «الجنسانية الانحرافيّة».

على هذه الصُّعُد، لا بد لعالم الاجتماع المعرفي، أو الفيلسوف الجديد، من صَوْغ مُساءلات أو إشكاليّات معمّقة تمسُّ فلسفة اللعبة البشرية الراهنة بالذات:

■ هل يمكنُ أن يتجانس هذا الجنسُ البشري، المُصاب بفقدان المناعة السياسية والأخلاقية والدينية والاستهلاكية، التي فتحت الطريق واسعاً أمام فقدان المناعة البيولوجية ـ وهي مناعات نسبيّة كانت تُكوِّن توازنات المجتمع، فتؤسسها على قواعد ضبط الجنس وتصريفه تصريفاً طبيعياً ما أمكن، وكانت

غايته النظيفة هي «الإنجاب»، لا الإحباطات والعِقد الأخلاقية ـ الدينية، التي تُسمى في الغرب «نفسية»؟.

■ بكلام مختلف، كيف يمكنُ توجيه جسد عقلي وجنسي مُهمل، منسي، غير مدروس وغير مفهوم كفايةً، نحو مجاسدة اجتماعية قويمة؟.

■ لماذا وُضع القرنُ العشرون برّمته تحت ما نسميه «بُرج النَّقص»، بحيث صار يُعيِّرُ إنسان هذا القرن بمعيار ما ينقصه، لا بمعيار ما عنده وما فيه؟.

■ وتالياً، هل الإنسان الناقص، أو المنقوص بنحو أدَّق (أي اللاعب المَنَوي) هو فعلاً أخٌ للإنسان الزائد، اللاعب النووي/ المَنَوي معاً؟.

■ ما بعد القرن العشرين، هل سيشّكل فرصاً جديدة لقيام فلسفات وأخلاقيات، وحتى ديانات، بعدما تكاثرَ الكلامُ الخطابي على «نهاية» إيديولوجيات وسياسات، ولاسيما نهايات تواريخ، وبدايات تواريخ أخرى؟ وفي هذا السياق التحوّلي، أليس ظهور أصوليّات من كل لونٍ وفنّ، هو بذاته مؤشّر على شعور أصحابها بفقدان مجتمعاتهم، الموسومة بالمجتمعات «الدينية ـ الأخلاقية»، لمناعاتها الاعتقادية السابقة التي كانت تؤسس توازناتها الداخلية والخارجية؟.

■ ما مغزى التحجيب المعاصر للجسد والعقل والجنس والجماعة، بكل دلالاته:

ــ تحجيب الجسد بالكساء وعدم اللمس، لمنعه من تبادل «حر» مع الآخر.

ــ تحجيب الجنس بالخوف، لمنعه من التفاعل الطبيعي وغير الطبيعي.

ــ تحجيب العقل بالاعتقاد، لمنعه من المعرفة العلمية/ الموضوعية، لجسده وجنسه ومجتمعه إلخ.

ـ تحجيب الجماعات بحجاب سحري أو تعويذة دينية: الله مقابل الآلة؛ المالك الغيبي مقابل السوق؛ الفكرة الأحدية(3) مقابل العقائد التناثرية؟.

■ في الأصوليّات الإسلامية المعاصرة فرقتان:

ـ فرقة تقاتل «الظلم الأكبر»، ظلم السوق العالمي ووكيله المحلي؛ وتسعى بكل ما تملك السوق من وسائل وحيل إلى قلب النظام السياسي المحلي، والاستيلاء على سلطة الدولة (التي نخرها السوق الاستهلاكي وأحالها إلى لا دولة نسبياً)، بعد الاستيلاء على المجتمع بالخطاب الأحدي (Discours Unique) وبما يتمخّض عنه من إكراه معنوي ومادي (لبنان، الجزائر، مصر، إلخ.).

ـ فرقة تقاوم الظلم الأكبر (من إسرائيل إلى الولايات المتحدة الأميركية، وحتى روسيا الاتحادية)، وتحاول محو تاريخ وكتابة آخر: تاريخ وَضْعي عند حماس (حركة المقاومة الإسلاميّة) مثلاً؛ وتاريخ مَهْدوي، عند حزب الله، مثلاً آخر.

والحال هذه، إلى أي حدٍ سيتجانسُ اللاعبُ المحلّي العربي مع اللاعب الإقليمي والدولي، الأميركي تحديداً، ما دام حالياً هو «عصا العالم»، لمواجهة اللاعبين الأصوليين والوثوقيين بكل تشكيلاتهم الدينية والقوميّة، المُضمرة والمُعلنة؟.

■ ألا نلاحظ أن صيغة النقص ـ نقص المال، نقص الدين، نقص المعرفة، نقص الأخلاق، نقص التنمية، إلخ. ـ التي تسود هذا الطرف الجنوبي من القرية الاجتماعية العالمية، تُقدّم بدورها إطاراً فلسفياً للكذب العالمي الأحدي الجانب؟.

---

(3) Ignacis RAMONET, **La penseé Unique.** Le Monde Diplomatique, Janvier 1995, P. 1.

■ هل إنسانُ العالم الجنوبي (الثالث) إنسان «ناقص»؛ «شُكيلة» (figurine)، يسهل تشكيلها وطبعها وتركيبها حسب قوانين الإفتراس التي يفرضُها اللاعبُ النَّووي، وتالياً يسهلُ التلاعبُ بها، وطرحها في أسواقه الاستهلاكية حتى تهلك فيها؟.

■ داخل العالم الجنوبي، المُقام على التكاثر التناثري، أو التكاثر بلا تجانس، ألا نلاحظُ أن استهلاك النظام المعرفي ـ القيمي التقليدي، واستبداله المتصاعد بنظام معرفي ـ تقني، سياسي وجنسي[4]، يشكلّان معاً تخلخلاً بنيانياً وظيفياً، زلزالياً في معظم مناطق العالم الجنوبي من القرية العالمية الموهومة؟ وتالياً عندما تُمحى القيمُ الإيجابيّة لمجتمع ما، ويوضع هذا المجتمع بكليّتهِ تحت بُرج النَّقْص أو التخلّف، ويُعرَّى ثقافياً من موروثه ومنتوجه، هل تستطيعُ **«القيمُ السوقيّة»** أن تقدّم للناس سوى صورة دونية عن أنفسهم، **إعلائية لسواهم؟**.

■ في الجوهر، ألا يقومُ التناثر المعرفي وعدم التجانس التاريخي بدور التفكيك النَّووي للمجتمع التكاثري، فيما العصا النووية مسلَّطة، عبر أسواق وحروب، على العصا المَنَوية للعالم الجنوبي؟ وإذا صحَّ هذا الافتراض، ألا نرى أن التباخس، أي تبادل النقص القيمي في مجتمعاتٍ يسودُها «إلغاءُ الذات» لاستقبال الآخر والانطباع بطابعه السُّوقي المُعمَّم، إنما يشكلّ نوعاً من التوازن السلبي، من السالبية المتمادية في هذه المجتمعات اللاشخصيَّة، واللاتاريخيّة مُجدَّداً؟.

[4]

□ لنقفْ قليلاً عند مقولة **التباخس**، التي صارت تحتلّ المرتبة الأولى في معرفةٍ تبحث عن فلسفة. نقصد بالتباخس: تبادل النقص، تبادل الشك بالنّفس،

(4) لوبرتون، دافيد: **انتروبولوجيا الجسد والحداثة**، تعريب محمد عرب صاصيلا، مجد، بيروت، 1993.

والانفعال بقيم الغير. ونقصد به أيضاً: التلاعب بقيم الذات (مثلاً كُرْه الزّي المألوف لصالح الزّي الدارج، المستورد؛ كُرْه البضاعة المحلية، لحساب البضاعة الأجنبية؛ كره الجسد المحليّ والاستعاضة عنه بالجسد الغريب، المبثوث يومياً في محطات الإعلان ـ غيابُ الإعلان عن جماليّات الجسد العربي، الأنثوي والذَّكري، وغياب الإعلام أو الدعوة إلى ذوقيّات أو طيّبات هذا الجسد الذاتي ـ؛ كره السياسي المحلّي، ووصفه بالطاغية والديكتاتور والمستبّد، مع الاعتقاد بأن النظام السياسي العالمي الذي أنتج هذا النموذج، هو بخلافه، «نظام ديمقراطي»؛ كره الثقافة الملحيّة، ووصفها بالمباشرة وانعدام الأصالة أو بالتكرار الذي يعادل اليقين الأصولي؛ وحبُّ الانطباع أو الانمساخ الثقافي في السوق العالمية للثقافات الأجنبية، إلخ.

إن مجموع هذه المكروهات الذاتية والمرغوبات الغَيْرية، هي التي يجري الآنَ تبادلها في أسواق التناثر الاجتماعي العربي، الذي يسهل في السياسة تحويله إلى تناحر وتقاتل؛ وهي التي يجري طبعها في سلوكيّات التباخس القيمي والمعرفي والجنسي والاقتصادي. فهل نبالغ إذا افترضنا أننا نعيش في مجتمعاتٍ تباخسيَّة، تناقصية، تتبادل ناقص الذات، فتنكر ذاتها وقيمها، وتأكل بعضها بشراهة وانخداع؛ تتجانسُ مع الآخر، وتتحاشى التطابع الداخلي؟.

يعتقد أصوليّو هذه المجتمعات التباخسية، أنّ خرافة نهاية الايديولوجيات وتواريخها، هي حَدَثٌ إيجابي، لصالحهم، ولصالح خطابهم الأحدي (الله في مقابل السُّوق). لكنَّهم لو تأمّلوا ملياً في معنى هذه الخرافة، لاكتشفوا أنها تمسّهم في المقام الأول، ولأدركوا ـ ربما ـ أن البديل الموضوعي، في آخر هذا المسار الانقلابي الذي يجتازه العالمان العربي والإسلامي مثلاً، ليسَ أصوليتهم الهاربة من العَصْر، بل أصولية استهلاكية جديدة، قادمة من الغرب بكل أسلحة دمارها الشامل، وإعلامها وعملاتها وبضائعها وعريها الجنسي والثقافي. فهل الأصوليّات الدينية ـ الأخلاقية المعاصرة مجرَّد شاهد عابر على «تفليسة فلسفية ـ

تاريخية»؟ أم أنها بالفعل ـ كما تعتقد ـ حركات توازن في مجتمعات متناثرة، جراءَ تكاثر الناس من وجه، وجرّاءَ امتلاك القلّة للسّوق والرأسمال الاقتصادي، وما تبّقى من مفهوم الدولة في العالم، من وجهٍ آخر؟.

إن الوطن العربي يمرُّ في مرحلة انقلابية، تحوّلية جذرية، مرحلة التباخس القومي والديني، خلافاً للمظنون الإيديولوجي العربي الصامت هذه الأيام؛ مرحلة .تجانس سياسي مع «الشيطان الأكبر» (إسرائيل والولايات الأميركية أو «الشّر المطلق» حسب الخطاب الأصولي السياسي)، تجانساً عملياً، خلافاً للمحكي والمُعلن. هذا الانقلابُ تفرضه سياسةُ «العصا لمن عصا»، وتقبله بتفاوت الرؤوسُ المضروبة... فيما العرب والمسلمون يتكاثرون ويتناثرون(ـ تجربة أفغانستان، البوسنة، تشيشان، فلسطين، إلخ.) على قاعدة التباخس! فإلى مَ ستُفضي هذه الأحوالُ الكارثيّة؟ سوسيولوجياً وفلسفياً، هل يمكننا تخيّل مآليّة (Finalité) أو غائيّة لهذه المسارات الانتحارية الجماعيّة؟ أم أن الناس سيعيشون، من الآن فصاعداً، مثلَ كائناتٍ جنسية ـ آكلة، بلا تاريخ تصنعه، بلا معرفة تنتجها، بلا قيمةٍ تعتزُّ بها، بلا وجه ذاتي تخاطب به الآخر؟ ولا وهْم أن اللاعب النووي، الأميركي والإسرائيلي، يتعاطى مع عرب هذه الأيام كأنهم ظلال أو أشباح، فهل ثمّة مجال لكي ينقلب الملعوبُ به إلى لاعب حقيقي؟ هذا ما سندرسه في الباب الثاني من هذا الكتاب ■.

البابُ الثّاني
علمُ اللامعقول والمعقول

□ لماذا كانت «التفاحةُ» دمعة على خد آدم،
ولماذا صارت ابتسامةً على شفة نيوتن؟

مُدْخِل إلى نقد «منطق اللعب والكذب»

□ من زاوية الجماعات التباخسيّة التي تلعب في «ملاعب مُقيْدة»، وبخيال تكراري أو بعقل أحدي، مقابل جماعاتٍ تجانسية، إعلائية، قيمية، تلعب في «ملاعب حرّة» وبخيال إبداعي، أو بعقل «جنوني»، سنحاول في هذا الباب درس علم اللامعقول والمعقول على مستوى اللعبة الجماعية، حيث ينضوي اللاعب الأنوي ويتحيَّنُ في أسواق ما برحت تُبدِّل أغراضها وألوانها وأسماءها وعناوينها ورموزها. وسنسعى على مدى ثلاثة عشر قولاً، أن نوضح كيف يتحول تكرار اللعبة إلى برهانٍ أو يقين أو بيّنة في خيال اللاعبين «برهان» على ما تواضعت الفلسفة القديمة على تسميته منطق الصّدق والكذب، بلا ثالث، فيما لعبة الخيال هي في فلسفتنا «الثالث المرفوع» عَسْفاً من علم العقل اللاعب بالمعقولات وباللامعقولات معاً، أي البراءة، ما فوق الصدق والكذب.

في المجتمع الاعتقادي، التباخسي حالياً، يخال اللاعبون أن هناك يداً خفيّة ـ غير يد السوق التي تخيّلها ماركس في اقتصاد التاسع عشر وسياسته ـ،

هي يد الله عند فرقة (يد الله مع الجماعة) و «يد الموت»[1] عند فرقة المَوْتيّة أو العدمية العبثيّة الجديدة، أو يد الآلة (Manufacture) عند فرقة الرأسمالية الإنتاجية ـ الاستهلاكية؛ وأن كل هذه الأيدي، ما عدا يد الإنسان تلعبُ ألعابها، فيما يد اللاعبين أنفسهم تُصوَّر وكأنها مغلولة. فهل هي كذلك حقاً؟ إن اللعبَ، حتى في الجنّة (المخيال الأرفع لسدرة المنتهى في العرفان الإسلامي)، لا يستسيغه اللاعب بلا جماعة تلاعبه؛ وفي ظنّه قبل سارتر و «جحيم الآخرين»، أن «الناس بلاء للنّاس»، ولذا نراه يقيمُ حداً معرفياً بين البلاءِ الحَسَن والبلاء القبيح، الذي جعل حكيّماً عربياً قبل الإسلام يوصي أولاده «شراً بالنّاس». لا وهم أنَّ اللعب ابتلاء، إمتحان، ومحنة فكرية، يدوية، آلية. اللعب عملية إجرائية لها مقتضياتها، حينيّاتها وحيثياتها فلا ملعب بلا لاعبين، ولا جماعة بلا «إمارة»، ولا إمارة بلا لاعب أكبر، سمَّاه العربُ أميراً عليهم، ثم سّماه مسلمو الرُشد، أميراً على المؤمنين (أو.. أمير المؤمنين) ـ واليوم يتسمّى بعض اللاعبين المعاصرين باسم «أمير الجماعة الإسلامية». كان الأمينُ من صفات الرسول، لذا تحاشاه المسلمون الأولون، ولم يتخذوه لقباً، إلى أن درج في التنظيم السياسي الحديث، وصار يدلّ على رأس الجماعة المنتظمة (أمين عام الحزب... إلى أن لُقِّب به «أمين عام حزب الله» في لبنان). وفي الدلالة الأمير والأمين واحد، فهو رأس الجماعة، اللاعب الأول، القائد، الرئيس، الزعيم، وربما الملك، لمَ لا؟.

كان اللاعبُ العربيُّ يمارس لعبة الجماعة على قاعدة القرابة العصبيّة: «أنا وأخي على ابن عمّي، وأنا وابن عمي على الغريب». هكذا كانت اللعبة مبسَّطة ومقيدة في ملعب القبيلة الواحدة، ظنّياً على الأقل. ولكن في القبيلة الاجتماعية

---

(1) انظر: أدونيس، أغاني مهيار الدمشقي، ضمن ديوان (دار العودة، بيروت، 1971):
«يا يَد الموتِ أطيلي حَبْلَ دربي/ خطف المجهولُ قلبي. يا يد الموتِ أطيلي، علّني أبلغُ كُنه المستحيل».

العالمية المعاصرة، لا بدّ من إعادة النظر في فلسفة اللعب العصبي أو القومي لدى العرب الحاليين، واستخلاص مبدأ لعبتهم مما يجري، لا مما يُقال ويُكرَّر كأنه «علم اليقين»! مثاله، أننا نلاحظ أن **طبلَ الأصل** يجمع العربَ على شيء، فيما **عصا اللاعب العالمي**، النووي، تفرّقهم على أشياء؛ وأن الجنَّ الخفيَّ، اليد العليا التي كانت تجمعهم في الخيال، باتت اليوم تجعلهم يشعرون بالحاجة إلى الرجال الأمراء ـ الأمناء، أو اللاعبين الفعّالين، فصاروا من «قلّة الرجال»، «ينادون الديك»: «أبو علي». ولم يكلّفوا أنفسهم عناءَ النظر في متغيّرات اللعبة الكونيّة، حيث تجدَّد استعمال العرب ضد بعضهم، كما حاولت وتحاول الدول العظمى في كل عَصْر. فمن مثال قصيّ، جامع العرب، إلى محمّدٍ نبيّ العرب، ونبيّ العالم الإسلامي، صُوِّرت **الجُمعة** جمَّاعةً[2]، وكذلك **الجامع**، إلاّ أن الدولة والسّوق غيَّرتا معطيات الجَمْع، وإن ظلَّ سائداً الاعتقاد بمقولة النبي: **«ما اجتمعت أمتي على ضلالة أو خطأ...»**؛ والحال فمن أين جاء هذا الخطأ الضلالي في التقاتل العربي والإسلامي المعاصر؟.

لقد ذهبت فرقة من الأمّة إلى مذهب المخالفة: مخالفة الآخرين، لكي تحدِّد هويتك؛ ومخالفة النساءِ (شاوروهن وخالفوهن) لكي يتميَّز سلطانُ الرجال وقواتهم، من سلطان النساء (البعلات)؛ مما جعل الزمخشري، مثلاً، يخترع مقولةَ **«كل جمعٍ مؤنَّثُ»**[3] أي يخترع مخرجاً للمختلف فيه، وما لا قياس له. فكيف يكون، في هذه الجماعات المتباخسة، «ابن البلد أعزّ من الولد»، وكأن النساء لسنَ من بنات البلد؟ أو كأن أبناء البلد (الذكور، طبعاً) لا يلعبون ألعاب التغالب والتسالم مع بعضهم وسواهم، ولا يكذبون أو يتكاذبون،

---

(2) **«الجُمعة جمَّاعة، السبتُ مطّار، والأحد مفرّق الأخبار»**؛ راجع: خالد زيادة، **«يوم الجمعة، يوم الأحد»**، دار النهار، بيروت 1994؛ وتأمّل في أسباب تغاضيه عن درس **«يوم السبت»**.

(3) **«اجتمع قومي وعن قتلي تحدثوا ما همني جمعهم، كلُّ جمع مؤنّث»**.

حين لا يكون الصِّدْق مجدياً أو مفيداً؛ أو كأن اللعبة ذاتها، مهما قُيّدت، لا يلعبها اللاعب لمصلحته، فوق كل صدقٍ وكل كذب؟.

في الملاعب المقيّدة للجماعات، يتمارى الموروث (مثل: عدو جدّك لا يوّدك) والمُبتكر، ويتداخل المعقول باللامعقول، محكوماً بخيال العقل اللاعب الذي يُقلِّب اللعبة على كل وجوهها، حتى تكون له الغلبة (**ألف قَلْبة، ولا غَلْبة**). هذا في فلسفتنا الدافع المحرّك للعبة الجماعات المقيَّدة، ظاهراً، المتقلبّة باطناً؛ إنه دافع ظوهاري، يُظهر للاعب الآخر ما يجذبه، ويخفي عنه ما يغلبه. هذا الدافع طوّره اللاعب التبادلي (التاجر، جدّ كل فيلسوف وعالم؟)، وحوَّله سوقاً عالميّة، ليست المجتمعات الاستهلاكية سوى تعبيره العصري، وتأكيده كملعبٍ أوحد، مُقيَّد بالسلعة، بالإعلان، بالمال، ومنفلت أكثر فأكثر من أخلاقيَّات كثيرة، أضحت فولكلوراً نادراً، يُتندَّر به خارج الملاعب الفولاذية، لا أكثر. الغلبة في السوق تضاهي الغلبة في الحرب، والغلبة في العلم تضارع الغلبة في تطويل اليد اللاعبة، تطويلها بآلاتٍ أسرع من الصوت وأقرب من الضوء. فهل بقي مكان لهذا اللاعب «الإلهي» في سوق الألعاب والسلعية والفكرية الأحدية؟ □.

I. جنونُ الجمع، جنونُ النَّقْص

«يجمعُ العربَ إلاّ نظرتُهم المتخّلفة إلى المرأة»[1]

□ في لعبة الجمْع والنّقْص تبرز مفارقاتُ الخيال، كأن يعتقد الزمخشري أن «كل جمع مؤنَّث»، بمعنى احتواء الجمع المؤنث (سالماً أو ناقصاً) للكليّات والجزئيات، بمحاسنها وأضدادها، كما تجاحظَ العربُ، بعد **الجاحظ**. أو كأن تذهب **غادة السمّان** إلى اكتشاف الجامع الجنسي لدى العرب في «نظرتهم المتخّلفة إلى المرأة». أو كأن يذهب **خالد زيادة** إلى دراسة «يوم الجمعة»، وهو يوم العرب المسلمين، و «يوم الأحد» وهو يوم الراحة عند المسيحيين العرب وغير العرب، دون أن يدرس «يوم السبت»، يوم الراحة اليهودية؛ مستنداً إلى البنية الثنائية للاجتماع اللبناني عموماً، ولمدينة طرابلس خصوصاً ـ موضوع الدراسة ؛ ، مسوِّغاً لمنحاه هذا. فيما الذاكرة الشعبية، المخزنة بالأيام العيديّة وشواهدها، تُحيلنا إلى ثلاثة أيام متتالية: الجمعة، السبت، الأحد (الجمعة جمّاعة) السبت مطّار، والأحد مفرِّق الأخبار). هنا كلام على الطبيعة، وفيه مع التأويل المعرفي، كلامٌ على أديان وثقافات[2].

---

(1) غادة السمَّان، القمر المُرّبع، مذكورا سابقاً، ص 30. فهل نظرة المرأة العربية إلى الرجل عينه، غير متخلّفة؟.

(2) توظيف آخر لهذه الأيام الثلاثة، في الغناء الشعبي اللبناني (محمد سلمان، مثلاً):

«يـــا قمّـــورة يـــا أم القـــد شـــو جـــدّ عليـــكِ شـــو جَـــدّ =

بيد أنَّ الجماعة التي تلعب أيامها، بدمها ومصالحها وأفكارها وأحلامها، تقومُ لعبتُها، مثل كل لعبة ضدية، على توازن السَّتْر والكشف، الكذب والصّدق، المقدَّس والمدّنس، الامتلاك والحرية. ولا وهْمَ أن هذا التوازنَ يحاوله الرّجالُ والنساءُ عى حدٍ سواء؛ وفيه ربح وخسارة وتعادل. ولكل توازنٍ حقله التحقّقي، الاجتماعي ـ النفسي، ومجاله الاقتصادي ـ السياسي، وتوظيفه الرأسمالي ـ السُّوقي (بمعنى جمع الرساميل الرمزية والمعرفية والمالية، وتصريفها). وعندنا أن الجماعة لا تجتمع على شيءٍ إلاّ وله مآليّته أو غائيّته. وفي لعبة الجماعة، يكون الجمْعُ نتيجة أرباح (الزائد = الفائض)؛ ويكون النقصُ أو الخسارة نتيجةَ اختلاف في توازن اللاعبين أو في ميزان اللعبة. فما علاقة الجماعة وألعابها، بالجنون؟.

[1]

□ بين علم المعقول وعلم اللامعقول يلعبُ الخيالُ، أو ما عُرِف عموماً بالجنون. هنا نقصد بالجنون: الخفاء، السَّتْرَ لما يفعل الفردُ في سلوكه الجماعي؛ إخفاء ما يربح وما يخسر، إخفاء ما ينوي وما يفعل، إخفاء ما يعني وما لا يعني، وما يرغبُ فيه وما يرغب عنه. بهذه المعاني وسواها، يبدو الجنونُ تعبيراً معرفياً عن وعيٍ ثقافي/ حضاري معيَّن، أعلى أو أدنى وتيرةً من المألوف. فهو، إذاً، غيرُ البله والعته أو اللاعقل. إنه عقلٌ يلامس اللامعقول، المخفي والمستور. كلُّ لاعب فيه «مسٌ من جنّ»؛ وكلُّ لعبة تقوم على «جنون» معرفيّ معيَّن (. . . وإني لأعجبُ من راغبٍ في ازدياد): هذه الرغبة العلائيّة في الازدياد ـ التي تعجّب منها المعرَّي، فيما تعجَّب ـ هي التي تؤشِّر على دلالة الجنون الجماعي ورمزّياته المعرفيّة. ففي مستوى الأنا ـ الأنتَ، تقوم لعبة الأنثى/ الذَّكَر على كشْفٍ وستر، بحسب الوضع والمعرفة والمنفعة أو

= جيتِ الجمعة وجيت السبت وليش ما جيت نهار الحدّ»

المصلحة. وتعتور هذه اللعبةَ ملابساتٌ سحرية ـ دينيه قديمة جداً، قدم الطقوس، وقوامُها التباينُ الخيالي بين المرأة والرجل: كيف تتخيّله/كيف يتخيلها؟ كيف ترغبه/كيف يرغبها؟ كيف يعاشرُها ويأكلها/كيف تعاشره وتأكله؟، إلخ. كلها أسئلة قديمة ـ مستديمة، حاول كلُّ لاعبٍ جنسي، وما زال يحاول الرَّدَّ عليها من زاويته أو من ملعبه: مَنْ اخترع الحجاب للمرأة وللرجل، بوصفها طَرَفي لعبة واحدة (محجوبة بذاتها، محجوبة عن ذاته)؟ هل نجد الجوابَ في الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة (الحاضرة والحضارة)؟ أم نجدُه في الخيال السّحري/الديني الذي تولّى ـ في مراحل الانتقال من الفرادة إلى الجماعة ـ برمجةَ العلاقات الجنسانيّة بين هذين الزوجين/الشريكين؟ إن طبيعة العلاقات السّويّة بين الأنثى/الذكَّر، تقوم على ما يُسمى في علم الاقتصاد «احتكار التبادل» أو حِكْر الشراء (Monopsone)، الذي نجد ترجمته في السُّوق الاجتماعي للتبادل الجنسي المُقيّد، عبر محدوديّة العَرْض والطلب: أنثى لكل ذكر واحد، إثنيان، ثلاث، أربع إلخ.، بلا عكسٍ في المجتمع العربي الإسلامي. لكنَّ الشـذوذَ عن هذه اللعبة الاحتكارية المقيّدة لصالح الرَجل، نجدُه في جملة العلاقات اللاسوية (لواط = ذكر × ذكر؛ سُحاق = أنثى × أنثى؛ رُهاق أو منكر Inceste: أب × ابنة؛ ابن × أم؛ أخ × أخت... عمّة... خالة إلخ. بحسب نظام القرابة؛ وفي الزّنا: أنثى × ذكر، أحدهما أعزب أو متزوج، أو كلاهما عازب، لكن بلا رباط شرعي أو قانوني بالطرف المعني) كما نجدها في العلاقات البغائية أو الجنس الحر خارج الزواج، لكن بثمن (عرس: مع زانٍ ـ زانية، مع مملوكة، عبدة، جارية...) أما التركيب العقلي لهذه العلاقة الاحتكارية ـ الشرائية، فقد كان بَعْليّاً (بـ + علّ = الذكر الذي يعلو الأنثى) بلا عكس (أي أن الأنثى لا تعلوه، فلا يُقال بالعربية (بَعْلة)). نظرياً، الذي يعلو هو الذي يحجب «التي تحته...» كما كان يُقال في القرون الوسطى. وعندنا أن معادلة (الذي فوقها = التي تحته) هي مُعادلة توازنيّة بُنيت عليها لعبةُ الكشف

والسَّتْر في العلاقات الجنسية ـ الاجتماعية. المسألة تُثار في الاتجاهين: لماذ يحجب الذكرُ عورتَه (جنسه، جسده) بنسبة معيَّنة؟ ولماذا تحجب الأنثى عورتها (جنسها/ جسدها) عنه نسبياً أو كلياً قبل أن يحلَّ لها؟ للحجابِ علتّه العميقة التي نجد رمزها ومعناها في مضمون اللعبة الشرائية الاحتكارية: عدم الكشف عن المعروض، لا سيما في عيوبه ـ هذا مع العلم أن الحجاب هو جزء من اللباس الذي أبتكره الإنسان، ضمن سلسلة ابتكاراته الحيوية لمقاومة الموت. خارج البرنامج الاجتماعي للتبادل الجنسي المُقيَّد والمُقَّعد، تسودُ الرخصة (النخاسة، الدّعارة، البغاء، العُهر...) التي رآها اللاعبون السائدون منافيةً لقانون لعبهم الأساسي الذي ينهضُ عليه توازنُهم الاجتماعي/ الجنسي والرأسمالي الاقتصادي/ المعرفي. في البرنامج نفسه للرجل مصلحة في حجب ما يخافُ منه (حجب الحياء عن عيون الأحياء)؛ حجب المرأة المعتبرة من زاويته: قوّة شريرة، شيطانية (تأكل وتبلع)، سحرية، خفيّة، إلخ. هنا الحجابُ أشبه ما يكون بقبّعة الإخفاء. وهنا يرتدي الحجابُ معنى التميمة، التعويذة (أعوذ بـ... من شرِّها... الذي لا بدَّ منه... لينالَ خيرها = أي ولدها). هذا عن المرأة الموهومة، الساحرة، المالكة، الفاتنة، الآكلة. أما المرأةُ المسحورة، المملوكة، **القاعدة** (بمعنى المتقاعدة جنسياً)، المأكولة، فهو لا يخافها ولا يهمُّه أن تتحجَّب، أن تنحجبَ عنه أو تنكشف له ـ فهذا شأنها التقاعدي، لا شأنه الامتلاكي. للحجاب في نظره جماليّاتُه الذوقيّة؛ وله **وظيفة احتكارية ـ شرائية**، فيكون السَّتْرُ الجسدي شرْطاً من شروط السوق الجنسية ـ الاجتماعية، في مرحلة ما قبل استهلاك البِضْع أو البضاعة (لا تُباع الموزةُ مقشورة، ولا تؤكل بقشرِها؛ ولا تُباع الدُرَّة في صَدَفِتها، ولا تصلح للاستعمال بعد ثقبها أو كسرها: هذا الجانب من العقلية الجنسية ـ التجارية تكشفُ عنه **«ألف ليلة وليلة»** في عدَّة مواضع، درسناها في كتابنا «المرأة العربية»، فصل الجنس والتجارة وعلى سبيل الشّاهد، لا الإثبات، نذكر بعضَ ما يُعلن ليلةَ البِناءِ بها: **«فوجدها درَّةً لم تُثقب**

ومطيةً لم تركب. . . ». يكونُ السَّتْرُ مدخلاً إلى الكشف (له وحده)، فيما هو لا يُسأل عن ستره وكشفه، لأنه هو الشَّاري (العريس). هكذا، تتحدّد في خيال اللاعب الجنسي، قيودُ لعبة الكشْفِ بعد سَتْر، التي وُضعت لصالح الشَّاري الذي يخافُ من البضاعة المغشوشة، المكشوفة، ولا يخاف من البضاعة المستورة، خلافاً لما يجري في مجالات التبادل التجاري الأخرى. بين السَّتْر والكَشْف، تُبنى عِقادةٌ سحرية ـ طقسية كاملة، قوامها التعوّذ من «المربَّع السّحري»، ومن زوائد الأنثى، لا سيما نهديها اللذين يرمزان إلى ربط الأرض بالسماء، وإلى الشمس والقمر، وإلى الفلك المحاط بمنهدة، كحجاب إضافي، صار له وظيفة جماليّة؛ والتعوّذ من كل تفاصيل الجسد، التي ينظر إليها، بخياله، بعينه السحرية، لا بعينٍ معرفيّة ـ علمية. أما المرأة الساحرة، المرشحة لكي تكون مملوكته، عبدته، «. . . تحته»، فهي تخافه أيضاً، وتتخيَّله محجوباً عنها، رائعاً ـ مُروِّعاً، يتماهى في خيالها «سيفُه»، و «قضيبه»؛ ولا تجد أمامها سوى لعبة الكشف والستر: **تحبُهُ أو لا تحبُهُ**. هكذا تتأسس بينهما علاقة توازن، قوامها **التخاوف**، لا التعاطف ولا التعارف.

في المستوى الأخلاقي ـ الاجتماعي، جرى التعبيرُ الجماعي عن لعبة الكشْف ـ السَّتْر، براموزٍ ثنائي آخر: الكشفُ يرمز إلى **الصدق**؛ الستر يرمز إلى **الكذب**. المستور حرام، المكشوف حلال. أساس هذا الملعوب أن الإنسانَ لا يجرؤ تماماً على البوح بسرِّه، والكشف عما يضمرُه في الخفاء فيفعله في العلَن. الجماعةُ تقيّده من جهة، وسوق التبادل الجنسي تفرض عليه شروطها. ومع ذلك يُخيَّل اللاعب الجنسي العربي وكأنه يؤثر كبْتَ الذات على إعلانها وكتابتها. ومن ملعب الخيال الجنسي ـ الاجتماعي، تكوَّنت طقوسٌ وشعائر للكبت الجنسي المتبادل؛ وبعض هذه الطقوس سحري، وبعضها سحري ـ ديني أو ديني ـ سياسي. أما الأصلُ فهو **الخوف** الذي بُني عليه توازنُ الجماعة العربية. الخوف من الشيطان أو الجن الشرّير يقابله الاطمئنان إلى الرحمٰن،

الخفي، الحليم والعليم. بهذه الثنائيّة الاعتقادية تُعيِّر المجتمعات العربية مسالكها وقيمها ورموزها. لم يتصوَّر الرجل أن المرأة في صفّه وطرفه، إلاّ بعد تحجيبها، وسترها؛ وفي مخياله الجماعي أنّه بذلك «ينقلها» من ملعب الخوف إلى ملعب الطمأنينة، ويحوّلها من لاعبة شيطانية إلى ملعوبة مُدجَّنة. أليس مرمى اللعبة الجنسية العربية، يُختصر بتسويغ الجسد الأنثوي لتسويقه؟.

في المستوى الاجتماعي ـ الاقتصادي، نلاحظ أن المنتج أو التاجر يخفيان بضاعتهما، قَدْر المستطاع ـ مثلما تخفي الأنثى بضعها وزوائدها اللحمية، كما تقول غادة السمَّان ـ، ولا يكشفان منها إلاّ ما يجتذب الزبون (البائع ـ الشَّاري)، أي ما يثير السوق (ومثاله لعبة الشاعر ـ التاجر في ترويج الخمار الأسود: (قُلْ للمليحة في **الخمار الأسود**. . . ماذا فعلتِ بناسكٍ متعبّد، إلخ.). وفي المستوى الاجتماعي ـ السياسي، نلاحظُ أن اللاعبَ السياسي يعدُ الجماعة بالرّبح، فيما هي تدفع الغرامة والضريبة؛ ويعدها بالنَّصْرِ المُبين، فيما هي تدفع تكاليفَ الحرب من دمها ومالها؛ ويعدُها بالاستقلال والحرية، فيما هو يستملكها ويستهلكها.

[2]

□ لا جماعةَ بلا ألعابٍ متصّلة. ولكل لعبة مقوّماتها ـ معطياتها من أحكام وقواعد أو قوانين. كل لعبة جماعيّة تكون مفروضةً، وفيها لاعبون رابحون وخاسرون. والذي لا يلعب ـ كالذي يخرج من لعبة الجماعة بالحصْر والكبْت والتحجّب أي بالامتناع عن التفاعل والتبادل ـ إنما يخسر سَلَفاً. إن الأنثى التي لا تلعب مباشرةً مع الرجل، يتوّلى اللعبَ عنها قريبُها (المحرم)، فيكونُ وصيّاً عليها، ولياً لأمرها، نائباً عن ألعابها أو ممثلاً لأفعالها ـ التي يفعلها هو. هي تكون المحجوبة عن اللعبة، وهو، قريبها (الأب عادة أو الأخ، العم، ابن العم إلخ السلسلة القرابية العربية) يكون لاعبَها الرَّمزي الذي يحجبها عن ذاتها، يحيلها ظلاً له، ويحجبُها في حدود **المصلحة** أو المنفعة، ليقدّمها من وراء

جدارٍ أو ستارٍ أو حجاب؛ يُزيّنها للمستهلك الوحيد (العريس في حال الزواج؛ المالك، السَّريّ، العاشق، في أحوال النخاسة والدعارة والاستمتاع)، ويفاوضه على مهرها (أي شروط شرائها وامتلاكها). في هذه الحالة يجري التبادلُ «الأنثوي» بين لاعبين ذَكَريْن؛ وتتعقّد اللعبة حين يكثر اللاعبون الاجتماعيّون (أهلُه وأهلُها) في المجتمع الأبوي (الأمومي). عملياً، تكون المرأة العربية ملعوبة، لا لاعبة. هي لعبة رجلين: الرجل الوصي والرجل الشّاري. ومع ذلك تخيَّل سلامة موسى أن «المرأة ليست لعبة الرجل». نحن لا نعارضُه في تحريرها من «لعبة الرجل»؛ ولكننا لا نرى تحريرها ممكناً إلاّ بتأهيلها العلمي ـ العملي للعب مع الرجل في ظروف تكافؤ وتوازن معرفي أفضل. ذاك أنَّ مشكلة المرأة العربية تندرج في نطاق لعبة «الجماعات المُقيَّدة»، ولها وجوه علمية ـ اقتصادية ـ ثقافية ـ معرفيّة ـ سياسية. أساس مشكلتها هو حضورها في لعبة الجماعة، لا الانحجاب عنها كما هو الحال، وكما يدعو الوثوقيّون المثاليّون. إن ستْرَ المرأة عن لعبة الجماعة يعني التسليم القَبْلي بأنها «ضحيّة»، «بِضع» أو «بضاعة» يتبادلها الذكور عبر الوصاية على جسدها، الذي لا تملكه، وتالياً لا تملك توظيفه بحرية في لعبة المجتمع. وإن انكشافَ المرأة، بالعلم والتوظيف الاجتماعي ـ الاقتصادي، على مجتمعها، إنما يحسِّن شروط لعبتها المحتومة مع شريكٍ محتوم، في مستويات الحب والعلم والعمل والسياسة. . .، مستوى المعرفة والمصلحة والقرار.

لقد أعلن رينه ديكارت مولد الفرد الغربي، والعالمي، حين قرَّر «أنا أفكّر. . .»؛ وفي لبنان أعلنت ليلى بعلبكي مولد الأنثى العربية حين كتبت «أنا أحيا» في الستينات، وأعلنت غادة السمَّان «حبَّها عليه»(*). والحال، فهل تقدم المرأةُ العربية ـ لا الرجل وحدَه ـ على إعلان «أنا أحّب»؟.

(*) راجع كتابها: أعلنت حبي عليك، دار الطليعة.

في لعبة الجماعة المُقيَّدة، تعلن المرأةُ بتدرّج عن حبها للأشياء: أحبّ الأكلَ، اللبس، المدرسة، الزهرة، الصديقة... إلخ. ولكنها تُرْغَم على سَتْر حبّها للآخر/ الرجل (موضوع اللعبة الأساسية في حياتها). لماذا يخجل العربُ من تنشئة المرأة على الحبّ؟ وإذا خجلوا، وتركوها منسية، بلا تربية جنسية، بلا تنشئة وَجْدية ـ جسدية، فماذا سيجد فارسُها أمامه سوى خياله «مطية لم تُركب» و «دُرَّة لم تُثقب»؟ وهل هي كذلك حقاً، إلاّ في خيال الجماعة؟ إن ما يجري في المجتمعات الكبْتيّة العربية خطيرٌ جداً، ويُصوَّر على غير حقيقته السوسيولوجيّة. فبدلاً من كشفه وتشخيصه ودرسه علمياً، تمهيداً لعلاجه، والتوصّل إلى حياة منسية عربية سويّة، يُصار إلى إخفائه، ستره بجنون؛ وتُقام الأخلاقيّة الاجتماعيّة على توازن خادع: توازن النّفاق الجماعي مع الظلم الاجتماعي للمرأة خصوصاً والإنسان العربي عموماً؛ وتعامل المرأة العربية بوصفها طرفاً خارج اللعبة أو طرفاً ملعوباً به، بجسده، بقراره، بمصيره.

[3]

□ حين تُسْتَرُ المرأةُ عن لعبة الجماعة إنما تعرى عن معرفة العالم المحيط بقدْر ما تتوَّغل في انحجابها عنه. وعلى هذا النحو، يبدو اللاعبُ الذَّكريُ «متفوقاً عليها»، لكنَّه لا يُدرك أن جنونَ الجماعة هو الذي مكنَّه من ممارسة «جنون النقص» تجاه نفسه (كالهوس الجنسي، مثلاً) وتجاه شريكته («العورة الناقصة»، «الثقب» عند سارتر؛ الكوارة المفرغة).

إن مشكلة الإنسان الحديث عموماً، والعربي خصوصاً، في القرن العشرين، تكمن في أن كهنةَ العصْر العلمويين والسياسيين والتجار، ركزّوا على النقص، لا على الازدياد؛ فراحوا يبحثون عمّا ينقص الأنثى والذكر، عبر التجارة وإعلاناتها؛ فانحكمَ سلوكُ المرأة «بما ينقصها» على كل المستويات، وانحكم سلوك الرجل الحاكم (ولو امرأة واحدة) «بما ينقصه» على صعيد محجوبته التي يتخيّلها في شِعْرِه ونثره الذهبي، أنّها «محبوبته»، فهل هي محبوبته فعلاً؟.

المرأةُ الجاهلة، غير العاملة، المحجوبة بجسدها الكلّي، والمنحجبة عن معرفته، ماذا تملك لتلعبَ مع شريك محكوم بجنون «كماله الأول»، الوهمي، وبجنون «نقصها» المفروض واقعاً والمُعاش يومياً؟.

يشكِّلُ جنونُ النقص القانون الأساسي للعبة التاجر (البضَّعي، الجنسي، البضاعي) ولعبة السياسي (من المختار إلى النائب، ومن شيخ الجماعة إلى زعيم الأمة الأوحد). هنا المرأة تُحاسَبُ على نقصها السلطوي(3)؛ ولا تُسأل عن سرّ مملوكيّتها الاجتماعية. والحال، مَنْ لا يملك جسدَهُ وقراره، ولا يعرف ماذا يفعل وكيف يتصرَّف، أنّى له أن يكون غير ما هو عليه؟ إن ما هي عليه المرأة العربية المعاصرة، محكومٌ بعقلية التباسيّة، يلعب فيها الرجل دوره ودورها معاً. هنا في نظرنا مكمن الخَلَل السوسيولوجي. ولا قيمة للمسألة الفقهية بذاتها؛ ولكنّها تقبل التوظيفات في مجالات الجهالة الاجتماعية ـ حيث يتسلَّط الرجل على الرجل؛ ـ وفي ما ينقصها في جنونهما الجماعي؛ فيكون التعويض بواسطة الفقه السلطوي، عن كبْتها المتبادل، بكبْت الأنثى أكثر فأكثر. ولا وهم أنَّ نقصَ الجماعةِ يُؤشَّرُ عليه بالنقص المنسوب إلى المرأة وحدَها. فهل تمكنُ إعادة النظر إلى أساس بناء الجماعة العربية وألعابها التوازنية، بحيث تغدو المرأةُ لاعبة فعْلية/ تاريخية، لا إعتقادية ـ وهمية، وبحيث يجد الرجل العربي شريكته ومنافسته في المرأة الكفؤة، لا في المرأة «الناقصة ـ المنقوصة»؟ وعندها، لا يعود يحلم بامرأة أخرى، «غير شكل»، يشاهدها على شاشة التلفزة أو السينما، بعدما كان يتخيّلها أو يسمع عنها في الإذاعات والأشرطة المسجلة، أو يقرأ عنها في كتب مخيولة ومجلّات استعرائيّة؛ فلا يراها بخياله الجنوني إلاّ

---

(3) Gisèle Halimi, **Femmes, moitié de la terre, moitié du pouvoir**, éd Gallimard, Paris, 1994.

وأيضاً: فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي**، النبي والنساء، تعريب عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد، دمشق، ط 2، 1993.

في الغرب حين يهاجر إليه دارساً، عاملاً، تاجراً أو مهرِّباً أو مُبذِّراً كبيراً.

إلى متى سيدوم هذا الجنونُ الجماعي الذي يُعَبِّر عن نقصه العام في ما يسميه «نقص المرأة» وكونها «شُكيلة» (شكلاً ناقصاً)؟ **وإلى أين المفرُّ من واقع المرأة العربية وجسدها العقلي المهزوم؟** إن المرأة عينها، المحكومة بنقص رجال جماعتها، بدأت تتسلل إلى المدرسة والجامعة وسوق العمل، فيما الوثوقية السياسية ترى في هذا التسّلل «سبباً» للبطالة الذكَرية، وتطالبُ بإعادة توثيقها وتقييدها، وردُها إلى القنانة المنزلية، والتشدُّد في التحجيب جسداً وعقلاً.

في القرن الحادي والعشرين سيقوم توازن اللعبة الجماعية ـ العالمية على تحرير النساء من نقص جماعاتهن ومجتمعاتهن، من جنون النقص البشري العام. وهذا التوازن سيقيمه الأحرار من النساء والرجال معاً. **«أنا أفكر، أنا أحيا، أنا أحّب»**: ربما سنكون أمام شعار عالمي تستبطنه **المرأة الجديدة** (العالمة/ العاملة/ الحاكمة) وتمارسه نسبياً. وربما سيحلم الرجل السّويّ بشعار مماثل، يرفعه في الجماعة، ويلعبُ على أساسه مع شريكة قادرة. فلماذا لا يتلاقى اللاعبون الأحرار من النوعين الجنسيين؟ **في عالمنا المعاصر، نقصٌ مشترك في حرية الجماعات. ولكنْ، هل عبودية الحاكم والوصي والولي أكثر من خدعة، أكثر من جنون مفروض على الجماعات، تعبيراً عن نقص الحاكم نفسه؟**.

II. لغزُ السِّحْرِ: التوهيمُ والتعزيم

«كلُّ معرفة تبدأُ بالدهشة...»، أرسطو

□ إنَّ إعلامَ بما لا يعلمُ من أمورٍ ـ سواءٌ أوقعت في المجتمع أم في خياله، واندرجت في منظومة رمزياته وشعائره الطقسية وشعاراته، وسواءٌ أصدرت عن ماضٍ تاريخي أو ميتاتاريخي، أم نهضت من واقعٍ حيٍّ، معيوش/ مخيول، أم أُستصدرت من آفاقِ مستقبل، قابل للحدوث أو غيرِ قابل ـ هو إعلامٌ مُركَّب، يسعى ناقلُه إلى تسويغه وتسويقه بينَ مَنْ هم أقلّ علماً أو أكثر جهْلاً أي ما يسمّى عادةً «العامة»، «الكتيبة الخرساء»، «الرأي العام»، «الأكثرية الصامتة»، «الأغلبية» إلخ.

للتركيب الإعلامي ـ الإعلاني والمعلومي (العلم وفلسفاته، تقنّياته ومنهجيّاته) عقلٌ ينتجه في عصرنا انطلاقاً من الرغبة في «سحْرِ الآخر». نقصد هنا بالسِّحر: الاستيلاء بوعي على لا وعي الآخر، أو تقديم اللامعقول كقوَّةٍ أو قيمةٍ معقولةٍ «يستهلكها» عقلُ الآخر «سلعة سائغةً» في أسواق الإعلام المعرفي والإعلان الاستهلاكي. وتتكاثر مرايا التسويق، من واجهة المحلات إلى معرِض الكتب وموقع المطعم وتنوّع مأكولاته ومشروباته، مروراً بشاشة السينما والتلفاز والحاسوب، وصولاً إلى الآلات والأدوات والأدوية التي «تستعبدُ» المستهلكَ بما تفرضُ من فواتير والتزاماتٍ يوميّة وارتهانات مستقبليّة.

في هذا المجال المعرفي الاجتماعي، تنهضُ سياسةُ العقل الإعلامي،

العلمي والإعلاني، على مرتكزين هما: التوهيم والتعزيم.

[1]

□ على صعيد التوهيم، يكون اللاعبُ الأكثرُ خيالاً هو الأقوى في لعبة التسويق الجماعي للبضاعة المُراد ترويجُها؛ ويكون اللاعبُ الأقل خيالاً وفكّاً لرموز «السِّحر المعرفي» هو الأكثر تعرّضاً للوهم، وتالياً للخسران. فهل التوهيم حاجة طبيعية من حاجات الإنسان العاقل، ومطلب من مطالب العقلانية الإجرائيّة؟ أم هو مجرّد وسيلة من وسائل إلغاء عقلانيّة الآخر؟.

في أساسِ التركيب النفسي ـ الجسدي للإنسان، نفورٌ مُزمِن من تناول الأشياءِ كما هي؛ وإيثار للتعامل معهما بحيلة أو موازبة طقسية، مثل طقس المُناولة. من هذه النقطة التكوينيّة، ينطلقُ الفعلُ التوهيمي وإمكاناتُ تصريفه بعنفٍ أو بلطفٍ حسب الغاية المنشودة وعوامل اللعب الملعوبة. فالقدرةُ على توهيم الآخر بما ليس فيه، بما ليس عنده أو بما ليس قائماً في واقع، هي قدرة يدَّعيها الجميعُ في الجماعة الاعتقادية؛ إلاّ أنَّ أكثرهم «علماً» أو «سحراً» أو «وَهْماً» و «خيالاً»، هم الذين يُبدعون أوهاماً لعصْرهم، وبالتكرار يقدِّمونها على أنها «حقائق» أو «براهين»، دون النَّظَر في دقتّها إلاّ لمن تيسَّرت لهم مَلَكةُ النقد الاختباري ـ العقلي. هنا يجد فيلسوفُ المعرفة وعالمُها الاجتماعي وظيفتهما الكبرى. فهما يواجهان «حقائق اجتماعية»، تقع في **الجماعة المنوالية** (Groupe de base) وتروَّجُ كمعتقداتٍ لا يلبث التوهيمُ أن يقلبها «حقائق تاريخية» برسم الاستهلاك. وتبدأُ وظيفةُ الباحث العلمي/المعرفي من تعبيرٍ جديد ـ بمنهجية النقد العملاني الصارم ـ لما هو **معرفة شيئية** ولما هو **قوَّة اعتقادية**، أو جهالة حسب بورديو. فالتوهيمُ يقومُ على الجهالة الاعتقادية (La croyance - méconnaissance)، أي نكران الواقعة واعتماد وهمها، بوصفه هو «الحقيقة» وهو وحده «المعقول». ويجري السَّكْتُ عن الأصل الذي تنهضُ المعرفةُ من

جذوره وحركته الحيوية (Con - naissance) أي المعرفة التي تولّدها الجماعةُ شراكةً.

كلُّ إكراهٍ أو تسلّط أساسه توهيم الآخر وجاهليّته، أي قابليته للجهل (اللامعرفة). في لعبة التعارف الجماعي، يبدو الفردُ مأخوذاً بما يُنسب إلى جماعته المرجعية من ضوابط سلوكية وروابط معرفيّة استمالت طَقْساً رمزياً، يتلَّقاهُ يومياً ودنيوياً (بلا قداسة)، ويتمثّله بعلاماتٍ ورموزٍ وإشارات كأنّه «شأن قدسي»، ضميرُه إلهي، ومرجعيّته السياسية فكرويّة السلطة وما يقابُلها من فكرويات الجماعات. من المفيد التّنبه إلى أن تقديسَ الأوهام الجماعيّة، يصطنعه عقلٌ يدَّعي الفرادة(*) (Idiologie) ويقدِّم نفسه كما لو كان عقْلاً لَدُنياً (مِن لدنه)، ساحراً أرفع، فوق عقول العامة. هذا العقل يتجلببُ بجلباب السلطان أو الأمر بكل أشكاله وأزيائه: الأب/الأم، الرئيس، الملك، الكاهن، الأستاذ، الشيخ، الأمير/الأمين، إلخ. ويتلازم مع طقوسيّة أزياء وملابس، مع معياريّة مسالك ومظاهر، تدعوان العالم الاجتماعي، مثلاً، إلى النَّظَر وإنتاج النظرية العلمية انطلاقاً مما يجري، بالضبط، في أسواق التوهيم الجماعي.

ومما يُلاحظ في هذا السياق أنَّ التلقين التوهيمي لا يتحقق إلا بالتكرار اللاواعي، بالمحاكاة والمماهاة. لذا يُصار في بداية التلقين (الهَدْي = الإرسال) إلى صَدْم المتلّقي باحتفالية التوهيم عينها: حالياً أمام الشاشة يُصدم المشاهدُ ـ المتلّقي، بصورةٍ، بموسيقى، بكلمة، بسلعة، بلون، بجسد عارٍ أو شبه عارٍ؛ وأمام الواجهة، يُصدَم بالكهرباء الملوّنة التي تُبْهَرِج المعروضَ ليبدو على غير ما هو عليه (تبدُّل طقس البدَاء الاعتقادي: البداء التصويري)؛ وفي المدرسة يُؤسطَرُ الدرسُ، فتُقدَّم المعلوماتُ على أنها حقائق «أخيرة» حتى ولو كانت من الافتراضات والخيالات غير المُحقَّقة بعد؛ وفي الجوامع والكنائس والمعابد،

(*) cf. A. LALANDE, Noc. tech. op. cit.

تكون قدسيَّةُ المكان شَرْطاً ملازماً لكل تفاعل سحري بين الدنيوي الذي يتركُ دناسةَ جسده خارج الهيكل، ويتقدَّم بوهم جديد (طهارة هذا الجسد بالذات) إلى حَرَم المكان المقدَّس، حيث يتلقّى من شخصٍ مثله، ما يحلو للمُرْسِلِ أن يضخَّ في مخيَّلة الجماعة من رسائل «قدسيّة» أو شبه قدسية (خطبة سياسية ـ دينية، مثلاً). وكذلك الحالُ بالنسبة إلى أركان السلطة، من الرأس إلى القاعدة، ناهيك بالتراتب العسكري والمدني لإدارات السلطة، الذي يفرض بذاته «سلوكاً تقديسياً» على أجساد اللاعبين معه (بروتوكول، أزياء، حركات، كلمات. إلخ).

فماذا وراء لعبة التوهيم؟.

ثمَّة رهانٌ على حاجة الفرد الاجتماعي إلى وهمٍ يحكمه؛ وثَمَّ مراهنون على هذه الحاجة المُفْتَرَضة.

لكنْ، ألا نلاحظ أنَّ تعويدَ الإنسانِ المعاصر على ثقافة التوهيم، يجعله مع الأيام والأجيال الاجتماعية، أقلَّ عقلاً للأشياء كما هي، وتالياً يجعله ذا عقلٍ سحري، لا يرى الأشياء إلاّ مسحورةً، موهومة، مُخيَّلة؟ وفوق ذلك، ألا نلاحظ أن هذا العقل المسحور، يعلوهُ عقلٌ ساحر، يلعبُ بحاجاته اليوميّة والآفاقيّة، ويلهو به وكأنه طفلٌ لا يُفرِّق بين البراءة والكذب، طفل منخدِع بذاته، يتقبل الأكاذيب على أنها «حقائق»؟.

لا غرو أنَّ الإنسانَ الموهوم ضحيّة معرفيّة سهلة، خصوصاً إذا تلازم وضعُهُ الاجتماعي مع حالةٍ من الأُميّة المعرفيّة العامّة، ولم يَنَلْ نصيبُه من علم نَقْدي في مدرسة/ جامعة أو في مثاقفة، واعتزل عن توليد المعرفة في الجماعة، فباتَ لا يقرأ ولا يكتب، لا يناقش ولا ينقد. إن هذا الإنسان الاستهلاكي بالذات، المحوَّل قابلاً أو متلقياً «معرفياً» هو الذي يُراكِمُ في لا معقوله رأسمالاً وهمياً، لينقله إلى جيلٍ تالٍ، من مواقعه الاجتماعية، وبوصفه «فاعلاً معرفياً»،

ملقنّاً، هذه المرَّة، على هذا النحو التناقضي، تجري مصادرةُ العقل النقدي في الجماعة، وتُهيمن سلوكيّة ظنيّة، خيالية ـ اعتقادية، يجري تكرارها بالتلقين أو الترشيد الإكراهي (امتلاك وسائط الإعلام ومنابرها = السلطان والتسلط على الآخرين، المستمعين) لتحويلها في خيال الجماعة وطقوسها إلى «علم يقين».

والحالُ، ما العملُ لإخراج الفرد العاقل من إسار الجماعة المقيَّدة بأوهامها المسحورة بما تظنُّ أنها تملك من كنوز «معرفيّة»، وبما تمارس من طقوس تعويذية؟.

[2]

□ في مستوى التعزيم الجماعي، أي تحويل الوهم «الميقون» أو المعتقد به، «المظنون خيراً» في فلسفة الغزّالي، إلى قوّة فاعلة، ذات عَزْم وتأثير في عمق الشخصية الفردية من خلال الجماعة المنواليّة، ترتدي اللعبةُ رداءً منفعياً، قوامه توظيفُ الموهوم في أسواق التبادل أو التلاعب الجماعي. ففي السياسة مثلاً، يتحوَّل الوهم إلى خدعةٍ تُغطَّى بكلماتٍ وبياناتٍ وأرقام لا يفقه منها العقل العادي، وأحياناً المتخصّص، إلاّ قليل القليل.

الإشكالُ المعرفيّ هنا: هو أن الموهومَ، المتلقِّي «يأخذ من عبد الله، مُتكِّلاً على الله. . . .». بمعنى أنَّه يحكى له، يُقال له، يُعْرَض عليه؛ ولا يُطلب منه إلاّ أن يستهلك ما يقع عليه من إعلام. تماماً كمَنْ يحمل تعويذة، ذخيرة أو تميمة، أو حتى تحميلة، وينتظرُ منها المفعول، أي أن تفعل فعلها بذاتها، دون أن يترتَّب عليه، هو شخصيّاً، أن يفعل أي شيء. فالتعويذي كائن طقسي، «يتناول» ما يُقدَّم له: يحضر المهرجانَ السياسي مُصفِّقاً؛ يشارك في وليمة عُرْسٍ آكلاً؛ يشاهد فيلماً أو مسرحيّة أو عَرْضاً، مبهوراً، مسحوراً بما يخزِّن من صُوَرٍ في لا معقوله؛ يسمع خطبة دينية ـ سياسية، فيستهلكها بسرعة، ويخرج إلى «الدنيوي» مشحوناً بما نسميّه «قداسة اعتبارية» أو خياليّة.

وعندنا أنَّ الإنسان التوهيمي ـ التعويذي هو الذي يُكتب له كتابه، يُصنع له تاريخه، يُقال له قدرُه أو مصيرُه، وهو الذي يُسيَّرُ جسدُه ويوظَّفُ كآلةٍ، دون علمه الشخصي ودون إرادته الفعلية، الفعَّالة. إنّه في فلسفتنا إنسان مشلول، مُصاب معرفيّاً، عاجز سلوكياً عن الانتقال من دور القابل (Objet) إلى دور الفاعل (Sujet). على هذه القاعدة الجَهْليّة ـ ثنائية الساحر ـ المسحور؛ ثنائية المالك المعرفي ـ المملوك الجاهل ـ تقيم الجماعاتُ التوهيمية ـ التعويذية، توازنها القطبي، وغلافَها الطقسي الذي يحجبها عن معاصرة العالم.

إن هذا الإشكال يطرح أساسَ المنظومة المعرفيّة للجماعة المُقيَّدة. وإن واجب العلماء المبدعين النقديّين هو أن يكسروا الحَلْقة الفارغة في دورة المجتمع المعرفيّة. ونلفت إلى أنّه كَسْرٌ فردي لا يُطاول الجماعة الموهومة إلاّ بعد أجيال، وبعد تحوّلها هي عينها إلى جماعة باحثة عن الحقائق بنفسها وبعقلها الذاتي، وقابلة لتصنيع ذاتها بذاتها كجماعة عارفة، متعلّمة، عالمة.

في أفق القرن المُقبل، لن يكون أمام الجماعات الموهومة ـ المسحورة سوى أحد أمرين:

ـ إما البقاء في دائرتها السحرية، والخضوع للأقوى معرفياً في البيئة الخارجية، العالمية.

ـ وإما الخروج من دائرتهاهذه، بقوّة عقلانية تصدرُ من داخلها بفرادة، وتمكّنها من مواجهة القوى الأخرى.

في هذا الإطار المعرفي، تُعَدُّ حرية الفرد شرطاً للتحوّل. ومن دون إنتاج العرب المعاصرين لفلسفة حرية وتحرير (تحرير الأرض = تحرير الفرد)، سيبقى الكلامُ على حقوق الإنسان والمواطن، كلاماً لا طائل تحته، ولا قوّة تحرّكه في اتجاه حرية الجماعات وتحرّرها من أوهامها، ومن أوهام سواها من الجماعات العالمية التي تنتج أحلامها وتبيعها للآخرين.

مع ذلك، ليس لفيلسوف عربي متحرِّر، التوهم بأنَّ العقل السحري يسهل إجتثاثه من جذوره دون حدوث ثورات علمية ـ تقنية متواصلة؛ ناهيك بأن العقل العلمي هو بذاته قابل لكل التوظيفات الصحيحة والملتوية. ومثاله أنَّ «علم الأبراج» و «طب النبي» و «طب الأئمة» يحظى بجمهور مشاهدين وقرَّاء، أكثر مما يحظى علم الفلك وعلم الطب والصيدلة الحديثان المعاصران. هذه إحدى مفارقات النموذج العقلي البشري الذي نصادفُه في التاريخ الاجتماعي ـ المعرفي العربي الراهن؛ إنما وظيفة الفلسفة وعلم الاجتماع المعرفي هي في هذا المنحى الاكتشافي: التفريقُ بين الوهمي والواقعي، التعزيمي والتقديمي، فيما يُعرَض من سلع معرفية[1] على مستهلكٍ بات مأخوذاً بما يتلقَّى، أكثر مما هو مُهتمٌ بما ينتج ويُبدع، ويموِّن ذاته بذاته من زادٍ شخصي، له طابعه أو علامته الفارِقة. إن السِّحر لغزٌ لا حلّ له، سوى القطع معه معرفياً؛ فهو يوهم النّاس أنهم «واحد»، ويدعوهم بالتعزيم أو التعويذ، إلى الاكتفاء بطقوس سحرّية تحوَّلت في الذاكرة والسلوك إلى حقيقة وضعية، لها منطقها الخطابي، فيما الحقائق المعرفية، العلمية، تنتظرُ مَنْ يكتشفها بقوّة □.

---

(1) على سبيل المثال، نذكر:

- كتاب الأبراج لماغي فرح، الذي يُروَّج في الإعلام المرئي والمسموع، وحتى في بعض الجامعات العربية.
- كتاب «طب النبي»، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب، دار الندوة، بيروت 1994.
- كتاب «طب الأئمة»، لابني بسطام النيسابوريين، دار المحجة البيضاء، بيروت 1994.
- كتاب «لغة المنافقين في القرآن»، لعبد الفتاح لاشين، دار الرائد العربي، بيروت 1994.
- كتاب «مفاتيح الجنان» لعبّاس القمي، دار المجتبى، بيروت 1994. إلى آخر الموجة.
- أطروحة «السحر نظرياً وواقعياً»، لإبراهيم كمال أدهم، كلية الإمام الأوزاعي، بيروت 1990.

III. من المَكْر إلى الفِكْر

□ في الافتراض أن الإنسان «أصلُهُ عقل»، إحالةٌ مباشرة إلى واقعه التلاعبي ـ اللعب بنفسه وبمحيطه الحيوي العالمي ـ، وإحالة غير مباشرة إلى أن لعبه مع الآخر أو بالآخر، إنما يجري بحيلٍ ملموسة تارة كالآلات والأدوية، وخفيّة تارة كالنّوايا والإشارات، أي بوسائل يدوية ـ تقنيّة ومَكْريّة، آخرها، لا أخيرها، المكْر السمعي ـ البصري، وقوامه المرجعي الاجتماعي هو المَكْرَ الأنوي المركزي (Égocentriste)، المؤسس على مَكْر البشر كجنسٍ، مُميَّز بخياله ومخاتلته، بحيله ومحاولاته اليوميّة ـ المستديمة، على قاعدة «نُحاول مُلكاً. . .»، أي نُحاول امتلاك الدُّنيا وجلبَها إلى النَّفْس المكّارة، الأمّارة بالخير وبالسوءِ معاً، في منظار الأخلاقيّة الاجتماعيّة المتناقضة بذاتها. فما المكرُ؟ وكيف يُوصِلُ إلى الفِكْر؟.

[1]

□ المَكْر ظُوهار. والظُّوهار في أصله اللغوي العربي **ما يظهر وما يخفى في آن**؛ وفي توظيفنا الفلسفي الجديد، هو ظاهرة الإنسان الخيالي، المتخّفي بعقله وراء هدفه (الأكل أي الاستهلاك اللامتناهي)، الإنسان الذي يعيش بخياله، ومع خياله، أكثر مما يعيش بعمله ومع إنتاجه. وبتعبير فلسفي أخصّ، نقول إن المَكْر هو **احتيال خيالي** على «وَحدة الظاهر والباطن» لدى الفرد المجتمعي ولدى الجماعة اللاعبة بأفرادها فَرْداً فَرْداً، كلاً كلاً، بحسب الأحوال

ومستويات الصراع، أو بحسب مستويات التبادل الإنتاجي ـ الاستهلاكي. ونقرِّر حدَّ المكر: **إنه الربط في عقل اللاعب المجتمعي بين المُعلن من اللعبة (إعلانها)، والمخفي منها (سرّها**: سياستها ودبلوماسيتها. أنظُرْ لاحقاً). ولا مردَّ لحصول هذا الربط في **خفاء الاجتماعات** (من اختلاء الفرد المجتمعي بنفسه للتّوحد أو للتأمل في تقريب مصالحه من أهدافها بوسائل مدهشة؛ إلى اجتماع أفراد من **جماعة مصلحية**، طلاؤها المعرفي: السياسة، الاقتصاد، الدين، العلم، الثقافة، المهنة، اللهو، الجنس، إلخ.). لذا تكونُ الاجتماعات خاصّةً بأصحاب مصلحة مَكْريَّة مشتركة، وتكونُ وَقْفاً عليهم وحدَهم، مغلقةً، مؤسسة على طقوس اعتقادية، أقلُّها قَسَمُ اليمين (الديّنية، الحزبيّة، السياسيّة ـ الدستورية) وأكثرها **الإيقانُ** أو إعلان الالتزام بمبادىء (حقوق الله، حقوق الإنسان، الحقوق بذاتها، إلخ.).

من ظاهرة المَكْرِ، يستلُّ الفرد المجتمعي حريَّته، حرية الحِراك والمناورة، حرية الفصْلِ المظهري بين المُعلن والمخفي، بين المكشوف والمستور. وعلى **المسلك المَكْريّ** يُنشَّأ الفرد، فيتزَّيا بأقنعة مجتمعه الطريفة والتليدة، ويضيفُ إليها أقنعةً مُبتكرة أو مستوردة بالتبادل القِناعيّ بين الجماعات، فَضْلاً عمّا يبتكره هو بخياله ولذاتِهِ. وبهذه الزِّينة الحضوريّة (ومنها **الحَضْرة والحضارة**)، يُبادِرُ المجتمع بغزواتٍ يوميّة، آخذاً منه ما يستطيع، مُعطياً له ما يُرْغَمُ على عطائه بالإكراه والحيلة وبالعنوةِ السلطوية للمجتمع المُدَولن (Société étatisée). والحال، كيف تتمرتب **حريَّة المكر**؟ وما هي أبرز سماتها؟.

1 ــ المرتبة النفسيّة ـ الاجتماعيّة للماكر الفردي المجتمعي: حيث يلعب بنفسه، مع نفسه، إلى حين يلاعبُه آخر بمكره المختلف، فيعقدان لعبة التحايل أو التماكُر.

2 ــ المرتبة الاجتماعية للماكرين الجماعيين (من ثلاثة أشخاص وما

فوق): حيث يكون المَكْرُ في أساس **فكْر المؤسسة** (أسرة، مدرسة، معمل، مشغل، شركة، مصنع... أية جماعة). ويسمَّى «مصلحة عامّة»، «مشتركة»؛ وفي معظم الأحوال، تكون المصلحة هذه **جماعيّة** في العلن، **فردية في السِّر**؛ كما تكون «**مساهمة**» (مع كون الفرد مالكاً كبيراً لباقةِ الأسهم الغالبة) و «**تعاونية**» (مع كون المساهمين يتعاونون لمصلحة الفرد المالك، لا لمصلحتهم الفعليّة، لو تأمّلوا فيما يفعلون)، **ومسؤولة أو مُغْفَلة** (Anonyme). وفي كل حال تكون **الغَفْلَةُ** (Anonymant) سرَّ لعبةِ المَكْرِ بكل أشكالها وبكل مراتب أصحابها في الجماعة اللاعبة.

3 ــ المرتبة الرسمية أو المُرْسَّمة للماكرين في مؤسسات الدولة والمجتمع: قوامها لعبةُ التوظيف برسم أو ترسيم أو مرسوم (كتاب تعيين في الدولة) للماكرين، اللاعبين بألقابهم ومهاراتهم ومواقعهم، وتحويل المراتب المرسومة إلى مناصب يبلغها بعض اللاعبين الاجتماعيين دون سواهم. فلا يكون الانتقال من المكر إلى المنصب إلاّ بأسباب ووسائل أو حيل (وسائط)، منها حيلة **الامتحان** وحيلة **الانتخاب** وحيلة **الانتقاء**، بوصفها وسائل فرز ونَخْب وتعيين.

4 ــ المرتبة المعنوية للماكرين، أي للعاقلين مصالحهم وبالغيها بحيلٍ أو محاولات ذكية: هي المرتبة الاعتبارية، المتمثلة فيما يُسمى «شخصية أدبية»، قوامها **السمعة أو الشّهرة**. مثالها رتبة **الشيخ** الاعتبارية: فهي رتبة **سلطة** قبل الإسلام، ورتبة **دين** في الإسلام، ورتبة **وجاهة** لدى العرب المعاصرين، حتى ولو كان حاملُ اللقب من غير المسلمين (كالشيخ بشارة الخوري رئيس جمهورية لبنان (1943 - 1952).

من هذا التراتب المَكْريّ ينشأ التلقيبُ الاجتماعي والتنابزُ بالألقاب. والإكثارُ منها في توجّهٍ سلطوي متشدِّد (حفظ الألقاب = الاتجاه للتمايز بقوّة السلطة)، والتجرُّد منها (لاسيما الألقاب الخسيسة التي تشكّل إهانة لحاملها؛

راجع: السباعي، **معجم الصناعات الشامية**، دار الجماهير، دمشق 1987) كمطلب راهن، بقرار رسمي، مثل المطالبة بإلغاء الألقاب في المجتمع اللبناني لتعارضها مع حقوق الإنسان وحريّاته المعلنة (خصوصاً إلغاء الألقاب السياسيّة: أمير، بيك، آغا، باشا، أفندي، فخامته، معاليه، سعادته، عزّته، إلخ.) والإبقاء على الألقاب العلميّة.

[2]

□ زدْ على ذلك أن المكر ليس هو كل ما ينتجه الفِكْرُ البشري؛ ولكنّه هو الفِكْرُ الخفيُّ الذي يُوظِّف توظيفاتٍ شتى في ملاعب المجتمعات وطقوسها؛ وهذه تحتاج إلى إحصاءٍ وتصنيف، لأننا بتنا نعيش في مجتمعات تنكريّة، تماكرية، مرمَّزة، يتماهى فيها المَكْر والفكرُ، ويحكمها التبادلُ التنكُّري بلعبة رموزه وعلاماته أو إشاراته المتكاثرة في عصرنا.

وعندنا أن الماكر أو المكّار هو **المفكِّر المُقنَّع، المرمِّز الأرفع** لأفكاره ومصالحه، لوسائله ولأهدافه المعلنة والمُضمرة. وحدُّ الماكر أنه **لاعبٌ حالم دوماً بغير ما هو فيه وبغير ما هو عليه، وبغير ما لهُ من مُلْكٍ أو من حال**. إنه يحاول في كل اتجاه. المحاولة هي طبيعته المعرفيّة، وهي حيلتُه لبلوغ مأربه. فالمكْرُ فكر الماكر، وهو مُعطى إنساني، ميزة، شية (Nuance)، لا تُهمة ـ إلاّ في حال توظيف المَكْر بما يتنافى مع المأثور الجماعي والمعايير الأخلاقية ـ الدينية أو مع توجهات الجماعة سياسياً ومع مصالحها العامّة (للتوسّع، أنظر مادة مكْر في القرآن الكريم، وفي العهدين القديم والجديد، وفي إنجيل بوذا، وقارن بمعجم الأديان (**Dict. des Religions**, P. U. F, 1984).

لولا المكرُ بوصفه قوّة غفلانية تميِّز الإنسانَ من سواه من الكائنات، لما كان في مستطاع أي اجتماع بشري أن يُحقِّق تكوّنه التاريخي وأن يمارس ألعابَ تمرتبه الصِّنْفيّ، الفئوي ـ الطبقي، السلطوي، الإداري، إلخ. وأن يبتني لنفسه مؤسساتٍ (حيث يغيبُ المكْرُ الاجتماعي، ألا يُلاحظُ غيابُ المؤسسات؟ ألا

نرى، مثلاً، أن شكوكيّة الأفراد ببعضهم واتسّامهم بما نسميّه «**عقلية ذئبيّة**»، تخاوفيّة/ تماكريّة، يحولان دونَ **وثوقيّة**، ولو وهميّة، تسمحُ بقيام مؤسسة جامعة للأفراد، مع هيمنة فَرْدٍ في الواقع؟ وفوق ذلك، هل تكون قيادةُ الجماعة، أيّة جماعة، ممكنةً لولا هذه **الإمرة الخفية**، نعني المرتبة المكْرية التي يقدّمها الفِكْرُ المَكْري (الجدالي، التجادلي) للآخرين، بوصفها «يداً فوق أيديهم»، قوّة خفية خارقة، سلطاناً عليهم، فوق قواهم الاجتماعية العاديّة؟ إن **الأمكرَ** هو بمعنىً ما، **الأعقل** في جماعته، أي الأكثر ربطاً بين باطن لعبته وظاهرها، بين **الإعلان** (الدعوة، الدعاية، الرسالة، القضيّة...) أو **البيان**، وبين **الكتمان**. صفوة القول إن المكر مظهر من مظاهر التخفّي الفردي/ الاجتماعي، خدعة من الأخاديع، حيلة من الحِيَل؛ وإنه يشكِّلُ أساس لعبة الفِكْر ـ الخيال، كلّها؛ لعبة التفاعل والتبادل مع الآخرين. وبكلام أحدّ، نقول **إن الفكر هو نتاج لعبة المكر أو التبادل بالتحايل والتخايل**، وهو بذلك وسيلة اتصال بالآخر، المرسوم على نحوٍ ما في خيال اللاعب، بمعناه الرمزي، وبوظيفته العقليّة في مجالات الملعوب الاجتماعي، بتجليّاته المعقولة واللامعقولة □.

IV حدودُ الزَّعْمِ والكَذِب

☐ لئن كان الزَّعمُ والكذبُ من مصدر ظوهاري واحد، المكر، فلماذا يُفضي الزَّعمُ إلى الزعامة، ويغدو صاحبُه زعيماً؟ ولماذا يُفضي الكذب إلى ظاهرة الكذّاب، الأشِر، الخسيس، الظاهرة المُدانة، المرفوضة في أخلاقيّات المجتمع عينه الذي يتقبّلُ الزاعمَ، زعيماً (كفيلاً، مسؤولاً)، ويعتبرُ الكاذبَ متهَّماً، يُهان على ما يفعل، ويُدوَّن في أدنى مراتب الأصناف الاجتماعية؟.

فما الزَّعمُ وما الكذب؟ إكتفى الجاحظ بالقول: «زعم أنْ أفعى «تسعى برأسين، فإذا به أكذبُ العرب»[1]. هكذا أعلمَهُ خيالُه في عصْرِه، ولم يذهب به إلى التساؤل: لكنْ لماذا يزعمُ الإنسانُ ولماذا يكذب؟ وما الفرقُ الحدّي بينهما؟ ألأنَّه يفكّر بمكْر، أم لأنَّه لا يفكّر كفايةً بما يخفى عنه أو بما يُسِرُّ ويُخفي؟ أم لأنه يُظْهِرُ مكره إلى العلن، فيكونُ فِكْراً، أم لأن الآخرين يكشفونَ ملعوبَه، ويُشهِّرون به إشهاراً عامّاً، نسميّه «اغتيال السمعة»؟.

[1]

☐ لسانيّاً، زَعَمَ في «لسان العرب»: قالَ قولاً، والقول يكونُ حقاً ويكون باطلاً (ج 12، ص 264؛ والزَّعْمُ هو الظنّ، الكذبُ؛ وهو الضمانة أو الكفالة

(1) من كتاب الحيوان، جزءان، وزراة الثقافة، دمشق، 1979.

(تزاعم = تضامن)؛ أما الزعامة فهي السلاح والمال (أفضل المال وأكثره)؛ والزعيم هو الوكيل، الكفيل، الموكّل بالشيء، أما كذبَ فهو نقيضُ صَدَقَ، أي أخفى الحقيقة. «ليس لمكذوب رأي»، معناه: يوهم العينَ أنها ترى، وهي لا ترى (ج 1، ص ص 704 - 711).

أما فلسفياً فنرى التقاءَ الزَّعم والكذب في مصدرهما العقلي المشترك، المَكْر، وتقاربهما النسبي في عدائهما المشترك لوهم نقيض، هو وهم الصّدْق (قول الشيء كما هو، رؤيته كما هو: هل هذان أمران ممكنان؟ وإلى أي حدّ؟) بوصفه قيمة إعلائية للإنسان الماكر. وعندنا أنَّ الزعم والكذب يفترقان في توظيفهما النفسي ـ الاجتماعي، ويختلفان على صعيد المحاكمة الاجتماعية للقيم المشتركة. فما المكْرُ سوى أحد المسوّغات الفكرية للعبة الجماعة، لوحدتها الآنيّة في بنيةٍ تتركّب وتتفكّك على إيقاع التنافس بوجهيه التسالمي والتغالبي. لذا، يكون المكْرُ في اللاوعي الجماعي تارةً، وفي الوعي الجماعي تارةً، بمنزلة «عقيدة جماعية». ليس المكر تهمةً. إنه وظيفةُ العقل البشري في لعبة المعقول واللامعقول، المرئي والمخيول. ومن حدود هذه اللعبة المتناقضة: الزَّعمُ بمعنى الإدّعاء والافتراء، والافتراض[2] أو الاشتراط ـ كما بيّنا سابقاً بخصوص إذا التي تجعلُ لعبةَ الخيال أو المكر الفكري الاجتماعي من محدِّدات المكْر التاريخي وما يلتصق به مباشرةً من زعامة سياسيّة.

إنّ الدلالة اللغوية النهجيّة العربية (الكلاسيكية) لمفردة (زَعَم) لا تكفي وحدَها للتأشير على التوظيف الاجتماعي ـ السياسي لهذا اللفظ المَصْدري، الذي أعطى للمصطلح الفلسفي العربي المعاصر مفاهيم جديدة، شديدة المداولة: الزعيم/ الزعامة، كرتبة متعالية فوق الجماعة ومؤسساتها. فالزعيم هو شيخُ الجماعة، القبيلة، الطائفة، الأمة، الدولة؛ وهو رأسُ هرم التراتبات

(2) voir: H. POINCARÉ, **Science et Hypothèse**, Paris, 1902.

البنيوية للجماعة الواحدة. والزعامةُ تضارع الرئاسة أو القيادة، في توظيفاتها المحلية والعربية عموماً. فمن أين جاءت هذه التوظيفات الإعلائيّة لهذا اللفظ التناقضي، غير المستَّحب في أصله وفصله اللسانيين؟.

لا غرو أنَّ الزَّعمَ تعبيرٌ تلاعبي عن حركيّة اللاعب: «في زعمه كذا... وكذا...»، أي في قوله، في مبادهته، في مصادرته على الشيء أو العارض الممكن حدوثه. في فعل الزَّعم شيء من التخيّل والتنبؤ والتوقع. وهو منطوقُ الخيال (الافتراضُ وهْم)، مقولتُه الأولى. ولا وهمَ أن الزعيمَ بالمعنى القرآني الفريد (إذْ ورد مرَّتين: ﴿... وأنا به زعيم﴾ (يوسف، 72/12)، ﴿سلْهم أيهم بذلك زعيم﴾ (القلم، 40/68)، إكتسى بالتأويل دلالة إيجابية: **الكفيل**. وتالياً أُتيحت مجالاتٌ لتوظيفِ اجتماعي لمفردةٍ لم تكن تحتمل في أصلها، وبذاتها، التوظيفَ الإيجابي الذي آلت إليه في عصرنا. فماذا طرأ على توظيفها، حتى جرى في المخيلة الجماعية العربية الفصلُ الإجرائي بين الزعم (الكذب) والزعم (الصدق = الضمانة)، وصار في الإمكان العقلي تسويغُ الزعيم بوصفه قوّة عقلانية لجماعة تبحث عن **مألفة** (Synthèse) تُخيِّل لها وحدةَ متناقضاتها؟.

الزَّعامة مألفة ذهنية جديدة: هي مأثرةُ الفرد في جماعته، المقصِّرة عنه في تخيّل الواقع ومستقبله. وبنحوٍ ما، تكون الزعامةُ تخييلاً أو تصويراً لما يمكن حدوثه؛ وبمعنىً أخصَّ: هي فنُّ تمكين الناس من واقعهم، فن مقاربة الصراع المجتمعي والدولي، وتدبير اللعبة السياسية، بشعاراتٍ أو مثالاتٍ ذهنية.

تقدِّم الزعامةُ للجماعاتِ خطابها الانفعالي، وتسوِّغ لها وجودَها الاجتماعي بوجدانية نَجَويّة ـ زَهَويّة (رومانسية ـ نرجسية) تضع اللامعقول في منزلةِ المعقول، وترفع المكبوتَ الجماعي إلى منصَّة المنشود السياسي أو الهدف الأعلى. ومثالُ ما نقصد: أنَّ «الصِّدْق» و «العدل» ليسا من واقع البناء الاجتماعي التاريخي العيني، وأنَّ الزعامة تنهضُ بهما إلى مصاف المثالات ولو كان نهوضها العلمي جارياً، على قواعد الكذب والظلم. وهذا ما يستدعي

اهتمام الفيلسوف وعالم الاجتماع المعرفي للنَّظر في ما يقع، وتحويله إلى نظريّة. فبينما يُعلن رجلُ السياسة أو القضاء أن «العدلَ أساس الملك» ويعتبره بمنزلة نُظارٍ (Théorème) لمؤسسات الدولة، يتعيّن على رجل العلم النّظَرُ في هذا النُّظار، من زاوية واقع الجماعة التي تعيش في نطاق لعبة التظالم والتكاذب، والتي يقودُها عقلٌ ماكر (الزعيم = أسد وثعلب، بلغة كليلة ودمنة)، والتي ترتجي من زعيمها، في وقتٍ واحد، الصِّدْقَ في معاملتها والعدلَ في محاسبتها. وهي لا تتساءل مع الفيلسوف والعالم: أليسَ الصِّدْقُ وهماً، اسماً آخر للكذب السائد في علاقة الزعيم بالمزعومين؟ ولا تنظرُ في ما إذا كان العدل المطلوب وهماً آخر، اسماً ضدياً للظلم الاجتماعي المُعاش، والمُمارس في كل مستويات التبادل؟.

تعتقدُ الجماعةُ (أي تتوَّهم وتزعم) أنَّ **الصِّدق هو كذب نسبي**، وأنَّ **العدل هو ظلم نسبي**، فتقبل الأكاذيب البيضاء، بلا وعي، مثل «ظلم في السوية عدل في الرَّعية». ولا تسأل: أيّ عقل ماكر أنتج هذا الشّعار التلفيقي؟ ومن زعم «أنكم كما تكونون يُوَّلى عليكم»؟ ونرى في فلسفتنا النقدية أن اللاعبين غير متكافئين في المكْر والزَّعم والكذب والظلم، حتى يكون لهم زعيم منهم، وعلى منوالهم، علمياً، لا جوابَ ممكناً من دون التدقيق في اللعبة ذاتها وفي حينها، حيثُ يكونُ فريقٌ غالبٌ تنهضُ منه زعامة، ويتولّاها زعيم؛ ويكون مغلوبون يُمارَسُ عليهم الزَّعْمُ بكل مقوّماته التلاعبيّة.

[2]

□ بمعنىً عام، الكذبُ هو فنُّ الإخفاءِ والكبت، فنّ الكبح والازدواج، فنّ الإسرار والإظهار، فنّ التصرّف بوجهين وأكثر، كما لو كانت الجماعة اللاعبة مقيَّدةً في نَفَقٍ، يرتبطُ به فنُّ النّفاق.

وبمعنىً خاص، الكذبُ تهمة مسلكيّة شائنة؛ يعارضه **الصِّدْق** أي وحدة المستور والمنظور، ووحدة السِّري والعلني، ووحدة القول والفعل، النّية والعمل،

إلخ. إلاّ أن هذه الوحدة العلائقية المظنونة، تُحيل إلى اللامتعيّن وتبقى في نطاق التخمين (Doxa) أو الارتياء. وليس لفلسفة العلم أن تأخذ بمظنونات **المُخمِّن** (philodoxe)، المتّوهم أن مثل هذه الوحدة العلائقية بين الكذب والصدق، تصدر عن وظيفةٍ عقلانية ـ إجرائية، يمارسها الإنسانُ التاريخي أو اليومي. وعندنا أنْ تكرار المزاعم والتخمينات قد يحوّلها أهدافاً معلنةً لنوايا غير مُعلنة، ويقدّمها للعامة كأنها «براهين»، وما هي ببراهين.

في الجماعة المقيّدة يجري الكذبُ على مستويين:

أ ـ مستوى التعبير اللَّعَبي:

هنا اللاعبُ فردي ـ جماعي لا يُخفي أن اللعبة تقومُ على «خفاءِ سرّ»، هو سرُّ المهنة». بهذا المعنى الدقيق، يكونُ الكذب ـ بكل ألوانه ـ قناعاً شخصياً، شيئياً، للفرد؛ وتكون وظيفته الرمزية الإخفاء والحجْب أو السَّتْر لمكنونه. إذْ يستحيلُ على الإنسان التاريخي أن يتعرّى في واقعه اليومي أمام جماعته ـ لذا كان ابتكار التورية «بغضّ النظر» أو «بصرف النظر» هناك حيثُ يتعيَّن على العالِمِ النَّظرُ والتنظير لما يرى. وتالياً يمتنع على الإنسان المتحضّر أن يكون عارياً[3]، صادقاً بالمعنى المطلق للكلمة. حتى الإنسان «البرّي» لجأ إلى ستّر عورته أو عريه الجسدي، بلا طقوس، لمواجهة الطبيعة ومقاومة الموت (الموت برداً، الموت حَرّاً). فهل كان ستْرُ الجسد لعبة أم كذبة؟ هو في مساره الطبيعي ـ الاجتماعي، لعبة مقاومة دائمة للموت. وهو في حينونة الجماعات اللاعبة بملابسها وأزيائها وذوقيّاتها، ذو وظيفة إضافية، تجميلية ـ تزيينية، وإخلاقية (حشمة) ودينية (زيّ شَرْعي) واستهلاكية عامّة في عصرنا (التنابز بالملابس، **الوجاهة الكسائية**، أساس ما نسميّه هنا الزعامة المنفردة بمظهرها الخارجي).

---

(3) لمزيد من التدقيق، راجع ميثولوجيات كلود ليفي ـ ستروس، لا سيما الجزء الرابع:
- **Muthologiques, L'Homme nu , éd, Plon, Paris, 1972.**

وصفوة القول سؤال: هل تزيينُ الجسد كذبٌ على الذات، يُصدِّقه الآخر؟ أم أنّه تعبير صِدْقيّ عن علاقة الجسد بمحيطه الحيوي؟.

ب ـ مستوى التعبير الأخلاقي ـ الديني:

هنا يتمثّل اللاعبُ الاجتماعي المعايير والطقوس الأخلاقية ـ الدينية: «الصِّدْق في أقوالنا أقوى لنا. والكذب في أفعالنا أفعى لنا». فتأمَّلْ كيف جرى قَرْنُ الصِّدْقِ بالقول، لا بالفعل؛ وكيف جرى قرن الكذب بالفعل، لا بالقول. ولاحظْ: هل المقولُ مجرّد لعبة توازنية اقتضتها ضرورة اللفظ الشِّعري، لا غير؟ أم أنها إشارة إلى واقعةٍ أعمق، **واقعة الفصل بين القول والفعل في السلوك** اليومي للفرد الجماعي؟ يُقال إن الكذب حجّة، ذريعة تنعكس في الفعل، وتصوّره بخلاف ما هو عليه. ونقول إن المفهوم أو الأُفهوم (Concept) الكاذب، تصدر عنه عملية كاذبة، إلاّ إذا صدّقها آخرون (هنا سرّ اللعبة أو سرّ المهنة)، فتغدو حينئذٍ **«حقيقة اجتماعية»**، مرآةً اعتقادية، دون أن تتعيّن مع ذلك في حقيقة علمية أو تاريخية. **اللامتعيّن هو مجال اللاعب**، الذي يقدّم تخميناته وتوهيماته كأنها مصلحةُ الجماعة، وفيها تكمنُ **«نجاتُها»**، ويصوُّرها بصورة البيّنة ـ بلا تبيين أو برهان عليها ـ؛ وحين تصدّقها الجماعةُ الملعوبُ بعقولها، ترفعُها اعتقادياً إلى قيمة، شَعيرة أو طقس اجتماعي **(Culte Social)** تُؤسس عليه ثقافتها **(Culture)**. لا وهم أنّ **فكرة النجاة** (أو الخلاص أو الربح) هي من أخطر الأوهام المسيطرة على خيال البشر في كل عصْر. ولا وهم أنّ اللاعبَ الأخلاقي ـ الديني يُتقن أسرار مهنته، وأولها الإيهامُ بأن **الصّدْق هو مصدرُ الأخلاق**، وأنَّ لعبة التصديق، بالفِطرة، بالغريزة، بالحَدْس ـ كما تخيَّل هنري برغسون في كتابه: **مصدرا الأخلاق والدين** ـ، **هي موردُ الديانات كلها**. وعندنا أنَّ الصِّدْقَ بذاته ليس سوى إنكار، مُنافٍ لواقع اللعبة الاجتماعيّة؛ وأن عالم اللعب هو عالم المَكْر أو المخاتلة، فيه من الصّدْق ومن الكذب مقاديرُ كافية لتسويغ كل لعبة، ولتشجيع كل اللاعبين على الانخراط فيها، مع تحديدٍ قَبْلي أو

فوقي (أخلاقي ـ ديني) لحدود اللعبة اللامتعيّنة، وتخمينٍ لنتائجها الترجيحيّة، التي يمكنُ تجريدُها على الأنحاء التالية:

لعبة عادمة: تكون نتيجتها المحتملة صِفْراً، تعادلاً موهوماً بين اللاعبين (رمزُه القرآني **الأعراف**، الخط الفاصل بين جنَّة ونار، بين ربح وخسارة).

لعبة خاسرة: تكون نتيجتها سالبةً في نظر طَرَفٍ (أ) إيجابيةً في نظر آخر (ب).

لعبة رابحة: تكون نتيجتها إيجابية في نظر طرف (أ)؛ سلبية في نظر طرف آخر (ب).

هنا نشيرُ، في مَلْحظٍ دقيق (N. B.)، إلى أنَّ اللعبة العادمة هي زعم، وهم آني، كذبة إذا وُضعت في سيرورة اللُعبة المستديمة التي تنتهي بربح فريقٍ وخسارة آخرٍ في مرحلة واحدة، مع احتمال انقلاب الخاسر رابحاً، والرابح خاسراً، أو استمراره رابحاً. ونلفت إلى أنَّ هذه الاحتمالات نظرية، افتراضية[4]، لا تعفي العالِم الوضعي من رصْد نسبية الربح والخسارة في مدى اللعبة الجماعية المستديمة، ومن كشف التوهيم الإعلامي ودوره في قلْب التصاوير (تصويرُ رابحٍ خاسراً، وخاسرٍ رابحاً، الهزيمة نصراً، إلخ.). وأن هذا يُلزمنا بالنظر العلمي في اللعبة كبرنامج، خطة أو استراتيجياً، يصدرُ عنها التقسيم أو التقاسم الاجتماعي عينه وما يترتَّبُ عليه من صراع جماعات وسياسات؛ ويرشدُنا إلى الأهمِّ، وهو **تقولبُ الجماعات اللاعبة في طبقات قارَّة، تكون مُغلقةً في** الأغلب (Castes) ـ ومثالها **طبقة الزعماء** في المشرق العربي والإسلامي عامة، وفي الاجتماع الطائفي اللبناني خاصة. وهذا في

---

(4) ﴿ألم، غُلبَتْ الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غَلْبهم سيَغلِبون في بضع سنين...﴾، الرُّوم، 30/2، 3.

فلسفتنا مخالفٌ تماماً لما ذهب إليه ماركس ودوركيم من مذهب تقسيم العمل الاجتماعي؛ والأدقّ هو أخذ الانقسام الاجتماعي، ومنه العمل، من مصدره اللّعبي، ومن ملاعب الجماعات المقيّدة والمنفتحة.

إن عالم اللعب هو ملعب الكذب الذي يُموّه بطقوس لا عينيّة كالصّدْق والعدل والمساواة. . . فما هو الكذبُ التلاعبي؟

يُقال إن **الصّدْقَ** هو لعبة الصّادق/ الصديق المطمئن، وإن الكذب هو لعبة **الخائف**. ونقولُ إنَّ **الخوف** هو أساسُ استقواء الفرد بالجماعة، وإن الطمأنينة تنجمُ عن توازنات اجتماعية، آنيّة، تخفّف بتعيّنها من حدَّة الخوف الكائن، وتالياً تموّه حدَّةَ الكذب المجتمعي، وتُلطِّفه بخطاباتٍ ولياقاتٍ ومجاملات وآداب أخلاقيّة ـ دينيّة، وصولاً إلى فنّ اللياقة والتهذيب **(Moralisation)** وما يتصل به في عصرنا من **Politesse** و **Étiquette** (فيُقال إن التهذيب يستلزم إزعاجَ النَّفْس، مثلاً، لإرضاء الآخر؛ ونقول إن الآخر يربح من هذه اللعبة. فهل هذا اللعب صادق أم كاذب؟).

في الجماعة يتلازمُ الخوفُ والاطمئنان، فهما يلعبانِ على مقوّمات التوازن الهشّ بين اللاعبين أنفسهم ويؤثران في نتائج كل لعبة. وهكذا، يتلازمُ الكذبُ والصّدْقُ في المسار اللعبي المستديم، ويكونُ ظهورُ أحدهما في المكان الذي (يختفي) فيه الآخر. ومن هذه الزاوية، هل يمكنُ تشبيه الحياة الجماعية بلعبة «البَرْق الخُلَّب»؟

لقد أظهر العلمُ الإنساني الاختباري أن مرض الخوف أو «الخُواف» هو خصيصة بشرية عامّة؛ لكنّه لم يكتشفْ بعدُ حالةَ **الصِّدْق** أو الصّدْقيّة الجماعيّة، وما تتوخّى من أخلاقيّة قيميّة أو حياة دينيّة قيّمة (Orthodoxie). لماذا؟ لأن التخمين (doxa) يصلح للافتراض النظري، ولا يقوم مقامَ التحقق والبرهان (بمعنى أن الحقيقة هي ما يتحقّق، ما يتموضع، لا ما يُفترض فقط أنه كذلك).

والشعراء العرب، القدامى منهم والمعاصرون، اكتشفوا حقائقَ تقاربُ العلميّة الوضعيّة ـ من زهير بن أبي سلمى إلى سليمان العيسى (. . الصادقون يتامى في مدينتنا) **فلماذا لا يُدرس الشِّعْر بعلم؟** حين يُقال إن الصدق «يتيم اجتماعي» أو «فقيد مَدَني»، فإنما يكون معناه أنه بلا أساس جماعي، وأنه وهم افتراضي، إشتراطي لتسيير لعبة الجماعة بخيالٍ يُعينها على نسيان واقعها أو تمثّله في أرموزة مختلفة (Allégorie).

فلسفياً، نرى أن **التكاذب** أساسه **التخاوف**: تبادل الخوف بين الذات وظلّها (وتحصين الشخصيّة المنوالية بالكذب عليها، لتكون **أقوى في** الكذب على الغير)؛ ثم تبادله مع الآخر (الخوف من الآخر كخيال، معناه الخوف من الخسارة في اللعبة، لعبة سرقة الآخر، إمتلاك ما يملكه جسداً وأغراضاً ومالاً. . . .)؛ وتبادل الخوف مع كل غريب، أجنبي، أعجمي؛ الخوف المُعبَّر عنه **برُهابٍ** منه (Xéno - phobie) أو صوت الآخر (Xéno - phone)، أو بوصفه بربرياً (Bar - bar) يقول ما لا يُفهم. فهل هناك أحد يقول ما لا تفهمه جماعته، ولم ينبغي عليه أن يقول ما تفهمه جماعات إثنو ـ لسانية مُباينة؟ إن لعبة **التسارق** (الربح من الآخر بتبادل لُعبي، من مظاهره **السُّوق**، التجارة، **والعنف** أي التبادل بالقوّة: تحويل السُّوق إلى ساحة حرْب) هي مصدر لعبة الكذب الاجتماعي. وفي هذا السياق يتحوّلُ الكذبُ عينه إلى أسلوب في اللعب (السياسةُ **فنُّ الممكن**: لكن ما الممكنُ اجتماعياً؟ وهل السائسُ محيط بكل ممكنات ألعاب الجماعة حتى يتفنَّنَ في إدارتها؟ أم أنّه لاعبٌ مقيَّد بالممكن المتوافق مع مصالحه ـ على حساب أو من حساب الآخرين؟ عندنا أن اللعبَ يُبيح كل ممكنات الخيال البشري. وهنا بعض أمثلة على سبيل الشواهد، لا الإثبات:

أ ـ الكذبُ إيهام:

يكونُ إنكاراً لواقع، بغية إثبات واقع آخر؛ وفي هذا المستوى يُخشى

الخلطَ بين المعرفة (con - naissance) والتنكُّر للمعرفة أو الجهالة (Mé - con - naissance). وحدُّهُ أنه توهيم (Faire - croire) مناقض للتعريف (Définition) القائم على توصيفٍ دقيق واختباري لواقعة ما.

ب ـ الكذب تلبيس:

يكونُ لَبْسياً أو التباسياً، لاعباً على مفارقات معرفة الفرد ـ الجماعي وجهالاته. وحَدُّهُ أنَّه تخريفٌ يجعلُ الآخرَ يعتقد بـ «صدْق» الكذبة أو صحتّها. وغاية التلبيس: التعويضُ الخيالي عن الخسارة الفعلية المحتملة للاعب الآخر، إلاّ إن «انقلب الكذبُ على الكاذب». وصفوة القول: إنه تغريرٌ بالآخر، مُخايلة بمعنى جعله يتخيَّل أنَّه رابح بينما هو خاسر (لاحظْ لعبة الإعلام العربي والغربي الإسرائيلي ما بين 1948 ,1995، بخصوص القضايا العربية، ربحها الإجمالي وخسرانها).

ج ـ الكذبُ ادّعاء:

يقترن الانحرافُ في القول والفعل، بالدعوة إلى مزاعم وافتراضات غير محقَّقة. ففي الكذب الادّعائي، يتأسس انحراف سلوكي داخل الجماعة، وينكشف جنوح اللاعبين من كل الأعمار والمواقع، عبر مؤشّر السرقة، الذي لم ينتقل بعد من طور الإشكال النفساني إلى طور واقعه كمشكلة اجتماعية ـ اقتصادية، لها لاعبوها ومداخيلها، ولها مافياتها (Mafia[5] = كلمة إيطالية، اسم جمعية سرِّية للأشرار أصلها صِقليّ، ممتدّة حالياً في الولايات المتحدة الأميركية حيث تشكّل سلطة إجرامية قويّة، لها امتداداتها في السياسة والقضاء والشرطة وفي الاقتصاد... وتكوّن دولة حقيقية داخل الدولة) أو عصاباتها وأسواقها العالميّة (الجنس، المخدرات، السلاح، النفط إلخ). وهي مع ذلك تدَّعي ما تدَّعي من أخلاقيّة وتديّن زائفين.

(5) انظرْ المادة Flammdrion، ص 1111؛ وفي Robert. 1، ص 1127.

د ــ الكذبُ الدّفاعي:

يكون الكذب حُجَّةً وقائية أو حماية للأنا من الآخر، المكذوب عليه. يقابله **الكذب الهجومي**، الانتقامي، الثأري عموماً (الحرب خدعة أو كذبة).

هـ ــ الكذبُ المحاكاتي:

يكونُ تقليداً لجماعة كاذبة في صراع أو تنافس مع جماعة أخرى؛ وتعني عدوى الكذب أنّه داءٌ وبيل يصيبُ الكاذبَ اللاعبَ من خارج ملعبه الذاتي. والحال، هل صحيح أن اللاعب يحاكي الجماعة بكذبه؟ وإذا صحَّ له ذلك، فما دورُ العقل الماكر في تمثّل الكذب ونقله باللسان بعد دَهْنِهِ وتخييله كحكمةٍ خاصّةٍ؟.

٧. حكمةُ المُلاسنة والمُداهنة

من الميتا علم إلى العلم.

□ في لعبة الوجود، لا يُقدِّم المكْرُ العقليّ نفسَهُ إلاّ بخيالات أو ظلال، أي بغلاف اللامعقول، وكأن مسْرحَ الظلّ/الخيال، شيمةَ مسرح كل لعبة، يبدأ ويتواصل مع ذاته من حوار أو كلام داخلي بين الأنا ومَكْرِهِ (بين **أنا** و **أفكِّر**، لو تأمَّل ديكارت في قوله). فالآخرُ قبل أن يكونَ خَيْلةَ شخصٍ أو شيءٍ واقعيّين، كان في وعي اللاعب الاجتماعي، في نواة نيتِّه، تخييلاً للأنا عينه، لعينيه، وهو يلعبُ مع حاله، أي مع أناه، هو، كآخر: عم بحكي مع حالي»، «عم بلعب مع حالي»، إلخ. هذا في العلن، عندما يُطبِّقُ اللاعبُ على نفسه، خدعةَ «إلعَبْ وحدك، ترجع راضياً». ولا وَهْوَ أن المُهِّمَ في لعبة الأنا ـ الذات، هو أن يرجع اللاعبُ إلى نفسه أو بيته راضياً مُرضياً، مثل النَّفْس التي تخرج بالموت من بيتها الجسدي إلى بيت آخر ﴿مطمئنةً... راضية، مرضية﴾[1]، كما يُقرِّر ذلك الخطاب الديني.

[1]

□ باللسانِ الناطق أو الساكت، يؤدي الأنا لعبته الذاتية: هنا يكتفي

---

(1) ﴿يا أيتها المطمئنة ارجعي إلى ربك راضيةً مرضية، وادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾، القرآن، 89/27.

الممثّلُ بكلامٍ داخلي، حيث يتحاور المتكلِّم وخياله، المتكلّم المتخوّف عادةً من خياله، والمحاول في صمته، بل في صمت صمته، أنْ يوآنسه ويلاطفه ويلاسنه. إنه يحكي معه، ويحكي عنه. فالملاسنةُ، قبل أن تكون ظاهرة اجتماعية، كانت وما زالت ظاهرة أنويّة تعارفيّة، من بنات أفكار سقراط **«اعرفْ نفسك بنفسك»**. إلا أننا لا نعرف تماماً إلى أين تُوصِل هذه اللعبة، لعبة الإشارات الداخلية التي تدور في مرآة. فهي لم تُدرسْ كفايةً، بوصفها ظاهرة أنويّة مركزية، تبادلية في خيال الذات أو في عالم داخلي، بَيْنيّ، تدور بين الأنا العاقل وموضوعه الفكري (اللامتعيّن، اللامعقول). وعندنا أنَّ علم المعقول واللامعقول، يقومُ على دَرْس اختباري للشخص المزدوج، بمنهج **«النَّظَرِ التشاركي»** (Observation par participation) الذي يسمح بتحليل **إيقاعات اللاعب الذّاتي**، شرْط أن يكون الدارسُ/ الباحث في هذه اللعبة، **أناً موضوعياً، عالماً معرفيّاً آخر**، يدرس الأنا وهو يلعب مع خياله. هذا المنهج الدقيق يُسمى التحليل الذاتي Auto-Analyse والسؤال: هل نعقّد المسألة بهذه الطريقة، أم نقدّم وسيلة علميّة لرصدها وتشريحها وفهمها؟ إننا أمام وجهٍ من وجوه مقاربة **الملاسنة** كظاهرة حوار اللسان الحاليّ العلني مع لسان حاله الخفي، كلام الوعي مع لا وعيه أو حوار اللامعقول مع معقوله. إنما هناك وجه تقريبي آخر، قوامه تناولُ الدارس لعَيْناتٍ من حوارات فاردة (Monologues) أو من السِّيَر الشخصيّة (Auto biographies) أو من الصُوَّر الشخصية الفنية (لوحات الذات: Autoportraits). في اليونانية، تعني كلمة **(Auto)** الآلي، هنا نعني بها الذاتيّ، المُعامَل كآخر (Autre).

زدْ على ذلك أن في الإمكان العلمي تحليلَ الملاسنة الخارجية للفرد الاجتماعي، اللاعب بالفعل، الفاعل من خلال كلامه اليومي. فهو يَتَخيَّرُ الألفاظَ والجُمَلَ والعبارات للإفصاح عما يدور في ذاته؛ ولطالما نراه يُعبِّر عن صوره الشخصيّة بعبارات الإشارة إلى أناهُ كآخر، شبه مستقّل، شبه منفصل،

شبه أنا. والحال، أهذا معنى ما سمّاه العرب «نائبَ فاعل»؟ إن ما وراء الأنا، فوقَه أو تحته، هو أكثر من الأنا الأعلى الذي إرتآه سيغموند فرويد في نصوصه المعروفة. هنا نقصد بما وراء الأنا (Méta - Moi) الأنا الظلّي، المتخيَّل، المُشبَّه بعقل آخر، المُصطَنع لأغراض اللعب مع الذات، في محاولة لفهم الحال أو مسار تحوّل الأنا إلى آخر، بقوّة العاقلة المخيالية؛ وللتهيؤ (Habitus) أو للتعوّد على اللعب مع أنا خارجي، آخر، عبر اللعب مع أنا داخلي، مُفترض أو موهوم، وذلك بقدّر ما يكون اللاعب نفسه «ضاحكاً من حاله»، ماكراً، شاطراً ـ أي قادراً على شَطْرِ نفسه إلى أنا وآخر في آن، ولكن بلا مكان خارجي. فحين يُقال إن الإنسانَ يخافُ من خياله أو من ظلّه، يكونُ من العلمِ السؤال: عن أي خيال يُحكى؟ أمِن الخيال الداخلي، المُشبَّه له وبه، أم خياله الخارجي، المُخيَّل له، عبر رموز وإشاراتٍ يبتكرها اللاعبون الاجتماعيون بخيالات بعضهم؟ ناهيك بالسؤال عمّا جعل شاعراً عربياً، قبل الإسلام، يرى لعبةَ فهم الإشارات من أخطر الألعاب المميتة:

«ومَــنْ فهــمَ الإشــارةَ فليصفْهــا وإلاّ ســوفَ يُقْتَــلُ بــاللســانِ»؟

إنّه الخوفُ من الصّدْق، من عُري الأنا أمام ذاته وأمام سواه. الخوف من لعبة الصَواب والخطأ، من علم الآخر أو مكره المُشبَّه بالأنا ـ هذا النَّيف الذي سقط عن جسد المتجرّدة «... فتناولتْهُ واتقتْنا باليدِ»!؛ هذا الساتر البّراني لعورة الأنا، الحجاز الوهمي الكاتم للصَّوت الداخلي؛ هذا الضابط الذاتي، الكابح/ الكابت معاً. أوضحنا في ما سبق أن المكْرَ وظيفة فكرية، ونُضيف هنا أنّه يلعب دوراً نفسيّاً ـ جسدياً في اللعب مع الآخر الذي يستر مكرَ عقله بحيلة لسانه الثّعْلبي، أي بالملاسنة. ونوضح أن الملعوب هو ما يكبته اللاعبُ بين أناهُ وخيالهِ، وما يحوكه أساساً لرمز التعاطي الجماعي مع الأنا ـ الآخر. هنا يبدو اللامعقول (الملعوب/ المستور) أعقدَ نتاجٍ سرّي، طَيْفيّ، للعقل الماكر على مستوى لعبته المرآويّة مع جسده وخياله، وعلى مستوى ملاسناته البّرانيّة ـ مع

عقل آخر، ماكر مثله، مع اختلاف طبيعي في الدرجات والمستويات، يتراوح من الأقل ذكاءً إلى الأكثر ذكاء أو خيالاً.

وعندنا أنَّ صَونَ الإشارة بعد فهمها، يتعلَّقُ بمصلحة اللاعب وتقديره لنتائج اللعبة. فهو إذا لعب مع أُنثاه، إنّما يلعبُ معها أولاً في خياله، حيث يستبطنها كأنا ـ آخر، له مصلحة في أكلها (**الأكل** هنا بمعنى جديد: أخذ الآخر من كل وجه، تمثُّله، استيعابه، استهلاكه كموضوع، لا سيما الاستهلاك الزوجي في بيت الذكر/الأنثى). وفي هذا الملعب الحيوي، يكون للأنثى حظُّ الذكَر، وأكثر، خلافاً للمأثور والموروث لدى العرب الاعتقاديين. يتحدَّد اللعب بالجسد، بكل آلاته وحيله وخيالاته. إنما يُعتقد بأن **الرغبة** معطىً، وكذلك **الشَّهوة** بوصفهما من حاجات الجسد المُحرِّكة. ونحن نرى أن الجسد بعينه هو **مصلحة وجودية** (Intérêt existentiel)، منفعة حيوية، يتمثّلها الأنا اللاعبُ على رغبات جسده وحاجاته وشهواته، وكذلك الحال بالنسبة إلى أجساد الآخرين التي يتخيّلها آلاتٍ له. فيقول الأنا لخياله: أريد أن آكل، أن أحبّ فلانةً، أن التقي فلاناً، إلخ. وكل المقول واللامقول تعبيرٌ عن مصلحة الحيّ (Le Vivant)، المصنوع رمزياً من ماء، والمُسَيَّر آلياً بعقلٍ أنويّ، وسائله الجسد العقلي قاطبةً، بما فيه من ماءٍ ودماءٍ وغذاء (طاقة) وآلات حيّة متحرّكة ذاتياً وغيرياً. إن عالم الجسد الحيّ هو فضاءُ الألعاب الكبرى والصُّغرى، مجال اللعب الأول في بيئة داخلية، حيث تلعب كل الأعضاء والآلات والمكوّنات مع بعضها، على أساس تنظيم المصالح الداخلية، البَيْنيّة، المتبادلة. وهو مجال اللعب في بيئة خارجية، حيث يلعبُ بالحركة والتنفس والأكل واللبس والجنس، باللسان وباليد (كرمزين للفكر والعمل)، مع كل آخر، مع كل شيء. في البيئتين الحيويّتين للجسد، تعبر مصلحته عن نفسها **بظاهرة التشاهي** (تبادل الشهوات أو **المشاهاة** كأساس لكل استهلاك ممكن). ومن دون التشاهي الذي أدانته فلسفات وديانات، كان يستحيل وجود الجنس البشري ذاته. يبقى أن

نحدِّد أنَّ مصلحة العقل هي: أن يمكر، أن يفكّر ويحتال، ويحاول بلوغ مشتهاه (مراده: أساس إرادته)، بوسائل ظاهرة وخفيّة، قانونها الصواب والخطأ، وليس الصدق والكذب كما في لعبة «تهذيب الأخلاق». إنَّ الوسائل الظاهرة يسهل عموماً درسُها بالمعاينة، فيما تحتاج الوسائل الخفية إلى دراية علميّة جديدة (علم المعقول واللامعقول)، قوامها - فضلاً عما ذكرنا سابقاً - **منهج كاشف لإيقاع الأنا** (Rythmanalyse du Moi) **ولما وراء الأنا**. ونعني به **منهجَ تحليل إيقاعات الأنا وهو يتخيَّلُ** نفسَه بنفسه، **قبل تقديم خَيْلتِهِ إلى آخر برّاني**. ففي هذا المسرح الخيالي، الظّلي، يقوم العقلُ بإنتاج لا معقوله أو لسان حاله السِّري.

صفوةُ القول: إن الملاسنةَ بوصفها إنتاجاً عقلياً داخلياً لما سيراهُ الآخرُ الخارجيُّ لا معقولاً، إنما تُعبِّر عن مشتهاها في الكلام الخارجي بعبارات المداهنة والمراوغة والملابسة والمُداورة، أي بلغاتِ المجاز والكناية والرَّمز والإشارة، والتورية والتوشية (وفهاشِيَة الشيء أي مميّزه: Nuance وتزيين الأشياء على غير ما هي فيه. **فما المُداهنة؟**.

[2]

□ في المعقول الانطباعي، تبدو المداهنة بمعناها المصدري أنها من **الدَّهْن** أو الدّهان، الشديد الانزلاق. أما في المكنون الخيالي، **فهي** صورة المكر الداخلي ﴿ومكروا ومكر الله، والله خير الماكرين﴾ (القرآن 54/3)، حين يُخرج ملعوبَه، بالفِكْر، من **مسرح الأنا إلى مسرح الآخر** وفي علم المعقول واللامعقول: المُداهنة هي صورةُ الأنا الظلّي، المرسومة بكلماتٍ مُنَمَّقة (décorés)، مُزيّنة لاستهلاك أنا خارجي. **إنها غَرَضٌ** جديد يبتكره العقلُ بمكره لتضليل فكره أو أناه العقلي، لإعلائه بالوهم فوق عقول الآخرين، وخفضها إلى مستوى طريدة أو غَرَض سهل المنال، أدنى من واقعه، قابلاً للاقتناص في لعبة المكر الجماعي أو التاريخي؛ وتالياً يكونُ الدَّهْنُ بالخيال هَدَفاً صالحاً للتسديد أو الإصابة. الأمرُ الذي يجعل اللاعبَ المُداهِنَ يتخيَّل أنّه «على صواب» ما دام

يتوقَّعُ إصابةَ الهدف الصالح، المرسوم في نطاق لعبته الذاتية.

إن المُداهنة التي يُنتجها عقلُ الملاسنة، هي في هذا المستوى المعرفي: **مُخَايلة**. نعني أنّها **لعبة خيال أنويّ مع خيال غيريّ**، يفترضه اللاعبُ «**أقلَّ نمواً**» أو «**أكثر تخلفاً**» منه. إن هذا الافتراض المسبق يتخّذه كل لاعب جماعي شَرْطاً ذهنياً مُجرَّداً للعبة التي يزعمها **رابحةً** سلفاً ـ ولولا ذلك لما رسمها في خياله، ولما برمجها في مخطط شفهي أو كتابي، ولما بادر إلى نقلها من خيالٍ ذاتي إلى خيال جماعي، ولما كشفَ بعض رموزها، مع علمه أن مصلحته تقضي «صونَ الإشارة» حتى لا «يُقتل باللسان»، أي حتى لا يخسر اللعبة حين ينفضح الملعوبُ.

في لغتنا الفلسفية الحيَّة، للمداهنة مرادفات جمَّة:

ـ **السياسة**: ومنها الكياسة أو الدبلوماسيّة.

ـ **الحصافة**: ومنها صونُ اللسان أو الحصانة التعبيرية.

ـ **المخاتلة**: أو الحكمة في إظهار ما ينبغي وستْر ما لا ينبغي ـ أي ما لا مصلحة للاعب بكشفه.

ـ **المراوغة**: أي الكلام على شيء، فيما المقصود شيء آخر: «ويروغ منكَ كما يروغ الثعلبُ».

ـ **المحاولة**: أو الحيلة بوسائل متنوّعة لبلوغ المُراد.

ـ **المُلاينة**: وما يتعلَّقُ بها من **ملاطفة** كاذبة (قد تتحوَّل بحكم المصلحة إلى ملاطفة صادقة)، ومن **مُعابثة ومؤانسة** (قد تفضي إلى استمتاع أو إمتاع كما توّخى ذلك أبو حيَّان التوحيدي في كتابه الشهير: **الإقناع والمؤانسة**)(*)، ومن **مجاملة** (أي تبادل الجُمَل الجميلة، الصحيحة أو الزائفة، التي تجعل قَلْبَ

(*) في جزئين، وزارة الثقافة، دمشق، 1979.

اللاعب قريباً من قلب ملعوبه) ومن تضاحك وتكاذب، وتصادق، ومن تسارر وتشاطر، إلخ.

إنما يبقى لغزُ المداهنة مشروطاً بمراهنة اللاعب على مصلحته الذاتية، وعلى كسب الآخرين إلى المشاركة في ملعوبه (كسب أصدقاء، محازبين، مؤيدين، رأي عام)؛ المراهنة على الربح في الملاعب الاجتماعية: ملاعب المال والجنس والسياسة، وكل تبادل فيه منافع للاعبين.

[3]

□ فما الحكمةُ من ألعاب الملاسنة والمداهنة؟:

نذهبُ إلى أن جسدنا العقلي هو ذاته لاعب حكيم ـ حيلة وجودية ـ، يحكم نفسه بمصالحه، فيخاطبها قبل أن يخطب سواها؛ ويستعمل ما يصادف في مسار تحقّقه الوجودي من أشخاصٍ وأغراض وآلات، لإنجاح ملعوبه أو لعبته الخفيّة. ونرى أن الحيويّ المتعيِّن في الحيّ الفردي والجماعي هو هذا التلعيب الأخفى (اللامتعيّن) لرغبات الذات، وتحويلها في مسار الجماعات التاريخية إلى مصالح، تكون حدودُها آنيّة، حينيّة، حيثيّة، هي حدود كل لعبة بالذات. وعندنا أن اللاعبَ صادقٌ (ولو كذب) من زاوية مصالحه، وكاذب (ولو صدق) من زاوية المصالح المُغايرة، التي يلعبُ عليها.

ولا وهْمَ عندنا أن اللاعبين من كل طرف «صادقون» في ملعوبهم الخاص بهم، و «كاذبون» فيما يسترون. وكأن لسان حالهم مدهونٌ بدهاءِ اللاعب ومَكْره. وبقدْر ما تكون الحياةُ الجماعيّة رهاناً على ربح فريقٍ من آخر، تكونُ مصالحُ اللاعب محدَّدةً بأهداف اللعبة، ومبدعةً لوسائلها. **في اللعبة لا ينفصل الهدف عن الوسيلة**. كل فصْل بينهما توهيم. وحين يلعبُ الأنا مع آخره، المفترض أنّه «أخوه» الرّمزي، إنما يلاعبه كشيءٍ، كغرض، كآلة، كوسيلة، لا كغايةٍ ـ مثلما تمشّى الأخلاقيّون على مدى الأجيال وفلسفاتها ودياناتها، ما قبل

العلميّة. الآخرُ مُستهَدف في اللعبة. وكلُّ آخر هو إنسانٌ غَرَضيّ في لعبة الحياة: يُؤخذ منه بالتجارة أو بالضريبة؛ يُسلب ويُسرق على قارعة الطريق أو «الحضارة»؛ يُؤذى في الصراع، يُجرَح أو يُقتل، يُنهب أو يدّمر في حروب... فهل هذا الإنسانُ وسيليّ أم غائيّ؟.

إنَّ من المداهنة والملاسنة حكمةً خادعةً، قوامُها إيهامُ الإنسان بأنّه غاية «أخيه»، فيما هو لعبته، وسيلته للوصول إلى هدفٍ ما. وحدَه الميت، الخارج من اللعبة برّمتها، ليس غايةً ولا وسيلة لأحد من الأحياء. أما الحيُّ فهو وسيلة سواه وغاية نفسه ـ وربما لهذا السبب الفَصْلي، غامر النسَّاك والزُّهاد والمتصوفون والحكماء العرفانيون، بالانفصال عن اللعب مع الآخر الكوني، الحينوني، للعب مع الذَّات كآخر كينوني ـ دينوني. وعندنا أن المصالحة بين العالِم والمعلوم تكمنُ في الكشف عن لا حكمة تلك «الحكمة القديمة» التي هربت من الحينونة، وانحازت إلى جانب اللاوعي واللامعقول، ضد الوعي والمعقول، الطرفين المكمّلين للعبة العقل. فالمطلوبُ في فلسفتنا العلميَّة هو علم الإنسان كما هو في لعبته الحينيّة ـ الحيثيّة. فالانفصال عن اللعب هو موت مبكر، موت الحيّ في حياته. وغاية علم المعقول واللامعقول هو جعل اللاعبين الماكرين يعونَ قوّةَ مكرهم ومدى عقلهم. وإلاَّ بقيَ لسان المرءِ أطولَ أو أقصرَ من عقله وعمله. وهذا نموذج عينيّ للإنسان الانحرافي، الشذوذي، اللاسويّ. فيما نموذج الإنسان القويم، السّويّ في لعبته الحيوية، يكمنُ في اللاعب الذي يُدَوزِن ملاسنَته ومداهنَته على إيقاع مصالحه (مصدر حكمته: أي ما يراه صالحاً لنفسه قبل سواه) والذي يجعل لسانَهُ مُؤيّداً برموز وإشاراتٍ مفهومة، قابلة للفهم، ومُعبِّراً عن قوّة عقله بوجهيها المعقول واللامعقول اللذين يشكل الخيالُ ثالثهما.

ليسَ للعالِمِ أنْ يؤخذ بما يلعبه الفاعلون، المستفيدون من استغباء الآخرين، حتى يربح فلاَن ويخسر عِلاَّن. بل عليه توظيفُ العلم في إنتاج منطقٍ

للكشف عن لعبة الأشخاص والأشياء كما تقع، وكما لا تقع أيضاً؛ وعليه فَتْحُ آفاق التوقّع والاحتمال، وجعل أبواب الترجيحات والافتراضات مشرَّعة، حتى يتمكّن العقلُ البشري من أداءِ دوره التحليلي (الاجتهادي/ التفكيكي: الكَشْفي)، والتركيبي، التوليفي (الربط بين المكنون أو المظنون وبين الكائن فعلاً؛ والوصل بين الأمور المدروسة، حتى يرسم خريطة حيّة ومعاصرة للنظام المعرفي الذي يواصل البشر إنتاجه، تسويغاً لمشاريعهم ومخططاتهم، وتحقيقاً لمصالحهم ومآربهم بالتسالم (ومنه المداهنة والملاسنة)، وبالتغالب (ومنه الإكراه والعنف والقهر والحرب). والحال، تقضي حكمةُ العقل العالِم أن ينهضَ إلى دَرْس العقل الفاعل في الجماعات، عقل الألعاب الجماعية، الذي ينتج في آن آليّاتِ المعرفة والجهالة. وتقضي الحكمةُ العلمية أن يهبط العالِمُ المعاصرُ إلى سوق التبادلات، إلى ملاعب العقول البشرية، حيث يجد النماذج الحيّة، الاجتماعية ـ التاريخية؛ فلا يعود يكتفي بما يُقال أو بما يُعلن هنا، لستْر ما يحدث هناك □.

VI لعبة السياسة والدبلوماسيّة(1)

[1]

□ السياسةُ هي فنُّ المكر، لجلْبِ النّاس إلى سائس: قائد، زعيم، رئيس، أمير، ملك، أمبراطور، إلخ. وغايةُ الجَلْب السياسي تحويلُ الجماعة إلى مُلْك مجازي، معنوي أو فعلي للمالك/ الماكر السياسي. أما وسيلة السياسة الأكثر تطوراً وسواداً في عصرنا فهي المخاتلة (الدبلوماسيّة)، فنُّ تمثيل مصالح الأمير أو الدولة، مع إخفاء هذه المصالح قَدْر الإمكان، وتقديمها إلى الآخر بأساليب ملتوية، غير مباشرة؛ لكنّها تخدم الغايات المعلنة وغير المعلنة.

بيدَ أنَّ عقلَ السياسي هو آلةُ حكمه، منطقُه النّوعي الذي **يقلبُ المكرَ فكراً؛ فالفكر السياسي موضوعُه تدبير أمور الجماعة التباينية**، أي تنظيم ما بينها من اختلافات ومبادلات مصلحيّة/ غرَضية، وتحويلها إلى معاملات أو علاقات متوازنة بقوّة السيف والقانون بهذا المعنى، حدُّ السياسي: أنّه المدبّر العقلاني/ الموضوعي لقواعد اللعب السياسي داخل جماعته، وبينها وبين الجماعات الأخرى.

---

(1) Diplo - matie: ديبلوس (Diplaos)، بادئة يونانية تدلُّ على الازدواج والثنائية: علم العلاقات المتبادلة بين الدول والحكام. فن الدبلوماسية هو فن الشطارة والمخاتلة الذي تصطنعه السياسة عبر سفاراتها، لإنجاح عملية دقيقة. الدبلوماسي Diplomase هو السياسي الحصيف، الشاطر/ المخادع. المكائد الدبلوماسية هي بناتُ السياسة بكل حيلها ومهاراتها. Flammarion, P. 549.

للسياسي الحاكم **أدوات قوّة** يحكم بها الجماعات:

قوّة المعرفة السياسية والمعلومات التي تُجمع بالاستخبار والاستماع، وبالتنصتِ والتحرّي عما يجري (تجسّس وتجسّس مضاد).

قـوّة المـال والممتلكـات والاقتصـاد، المـال الـذي يُجمـع مـن النّـاس بالضرائب والريوع والجمارك، وبالأتاوات والجزية والزكاة، إلخ. ، ويُخزَّن في بيت مال أو خزينة عامة (مصرف الدولة).

وقوّة **السلاح** (الجند أو الجيوش).

وأخيراً **قوّة الفئة المؤيدة**، عصبيّة[2] الفريق السياسي الذي يشكّل محيطَ السياسي الحاكم.

هذه القوى السياسية التي يجمع السياسي/ الحاكم أوراقها بين يديه، تتوّجها قوّةٌ اعتبارية (Force morale)، معنويّة، هي **قوّة شرعية الحكم** أو الحاكم، قوّة التأييد للحاكم أو الإجماع النسبي على سياسته. في هذا المجال، يُفرَّق بين **حاكم عادل**، يُقدّم للجماعة ـ بقوانين وقرارات وأوامر ـ حلولاً لمشاكلها القائمة أو الممكن قيامها؛ **وحاكم ظالم**، يعجز عن تقديم حلول مناسبة لمشاكل الجماعة الناشبة. على اعتبار الحاكم عادلاً أو ظالماً (طاغية، مستبداً، ديكتاتوراً)، يتوّقفُ سلوكُ الجماعة السياسي تجاهه، فتكونُ مؤيّدةً له بنسبٍ معيّنة، ومعارضة له بنسب أخرى. وفي كل حال أو مسار، مهما يكن الحكمُ عادلاً أو ظالماً، فهو لا يحظى إلاّ بتأيد نسبي، محدود، وتالياً **لا سياسةَ تُمارس بلا اعتراض عليها**. على نسبة الاعتراض في الجماعة المحكومة، والمقيّدة بقوانين، تؤسس لعبة التأييد والاعتراض، وتظهر **معارضة تناسبية**،

---

(2) راجع: عبد الله العروي: **ميكافيللي وابن خلدون**، تعريب خ. أ. خ.، دار الساقي، بيروت 1993.

تجاذبية، يمارسها سياسيّون يسعون إلى الحكم أو المُلْك، بوسائل فكرية/إعلامية/تنظيمية وماليّة، منطلقُها الفكري هو التشكيك أو الانتقاد لشرعية الحاكم، وإبداء الرأي في كيفيّات استعماله للقوى المتوافرة بين يديه، من مال وسلاح وقضاء وفقه وعلوم وآداب وفنون، إلخ.

أما في علم السياسة (Politologie) وما صدر عنها من علم إعلام (Médiologie) في عصرنا، فتحتَلُّ المعرفة السياسية مكانةً لا تنافسها فيها سوى المعرفة العلميّة ـ التقنيّة. لذا تميّز القرنُ العشرون بسعي رجال السياسة إلى الجمْع في خطاب **الدولة العالمة** (État Savant) وفي جهازها الحكومي، ما بين هاتين القوّتين المعرفيّتين الاستقطابيّتين، اللتين تفرَّع منهما علم جديد، هو علم الخطاب الإعلامي والإعلاني[3]. إنّ علمَ **الإعلام والإعلان** هو في جوهره المعاصر علمٌ سياسي وخطاب فلسفي يسوِّغ شعارات الدولة ومواقف رجالاتها، وهو في توظيفه الاقتصادي فنٌّ المتاجرة وتسويق بضائع المنتج ـ التاجر، في مجتمع عالمي قطباهُ الإنتاج والاستهلاك. وبهذين القطبين (الإنتاج الاستهلاك) يسعى المجتمع السياسي الدولي (أو النظام الجديد) إلى إنتاج توازنه العالمي؛ ويسعى قادةُ المجتمعات ودولها إلى إعادة تنظيم المبادلات بالدبلوماسية وبالحروب الإعلامية ـ الإعلانية، وبالحروب العلمية ـ التقنيّة، وأخيراً بالحروب العسكرية الجزئية المباشرة: بُؤر توتّر واحتراب في مكان من العالم، بؤر تهدئة وتسالم في أماكن أخرى.

إن قوَّةَ الخطاب الإعلامي/الإعلاني التي يملكها الغربُ المعاصرُ عَبْر وسائط الإعلام الجماهيري ـ من أقمار صناعية ومحطّات بثّ، ومن برامج وأفلام وأخبار حيّة، إلخ. جعلت العالم المعاصر ينقسم إلى مجموعتين:

■ مجموعة تنتج الخطاب السياسي الإعلامي الإعلاني، وترسله عبر

---

(3) (انظر: المصادر والمراجع) **Régis DEBRAY, Discours médiologique**; Paris, 1994.

وسائطها ووسائلها، كأنه وحيٌ جديد، إلى مجموعة جماعات استقباليّة، مُزَّودة بأجهزة التقاط، وظيفتها التلّقي المعرفي، الإعلامي/الإعلاني، لاستهلاكه بلا وعي عام وبلا رأي نقديّ خاص.

■ مجموعة تستهلك هذا الخطاب المرسل إليها، وتصل نسبة الاستهلاك العربي للإعلام الغربي، إلى 95٪. فماذا بقي للعرب المعاصرين من قوّة إعلامية سياسيّة؟.

لقد تغيَّرت قوَّةُ الخطاب السياسي المعاصر، فهي تستفيد الآن من نتائج العلوم الإنسانية المستجّدة (علم النفس، علم الاجتماع، علم الدعاية والاستطلاع، علم الاتصال) فضلاً عن المعطيات التقليدية لعلم السياسة من مخابرات وصحافة ووكالات أنباء، ومن كتابةٍ وكُتَّابِ سلطانيّين، ومن دهاءٍ ومَكْر ومخاتلة وحِيَل ومناورات دبلوماسية. وهي فوق ذلك، تجتذبُ علم الاقتصاد وعلم السكان والجغرافيا البشرية وتاريخها، وحتى علوم الأخلاق والأديان المتزمّتة (أليست الأصوليّاتُ الراهنة نتاجاً للخطاب السياسي الإعلامي الغربي المعاصر؟) إلى حلبة الصّراع السياسي وتوظيفاته في آليّات سياسية ـ تقنيّة لم يسبقْ أن امتلكها رجل سياسي في تاريخ البشرية.

[2]

◘ لعلَّ أبرز ما طوَّره العقلُ السياسي، الحديث والمعاصر، هو الدبلوماسية التي كانت في أصلها مَكْراً سياسيّاً، مداهنة ودهاءً ومخاتلة، ينتجها مفكّر سياسي، ،عقل سياسي فردي مميَّز (**الجمهورية** لأفلاطون؛ **السياسة** لأرسطو؛ **الأمير** لميكافيلي؛ **كليلة ودمنة** لعبد الله بن المقّفع؛ **الأسد والغوّاص** لمجهول؛ أدب المرايا؛ **مقدمة** ابن خلدون وسيرته، إلخ.)؛ فصار ينتجها اليوم عقل علمي مُركَّب، له مؤسسة قائمة بذاتها في كل دولة: وزارة الخارجية بسفاراتها وقنصليّاتها وملحقيّاتها ومستشاريّاتها، وكوادرها المتخصّصة،

ومـوازنـاتهـا العلنيـة والسـريـة، ومـا ينضـوي تحـت لـوائهـا مـن مخـابـرات وجاسوسيّات. في عصرنا، صار لكل دولة «دولة مصغّرة» على أرض الدول الأخرى. هذه الدولة المصغرة، السفارة، تختصرُ فعاليّات الدولة التي تمثّلها على صعيد مصالحها الخارجية، السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية والإعلامية وسواها. بكلام آخر يمكن القول إن وزارة الخارجية هي دولة «الدولة المعاصرة»، المؤسسة الجامعة لقوى الدولة ـ الأم، والمقدّمة لها في الخارج بوصفها الوجه الآخر لكل دولة.

إن الدبلوماسية هي فنّ تمثيل الدولة لدى الغير؛ لكنّه تمثيل مدروس، مبرمج على سياسة الدولة الداخلية ومصالحها الخارجية، الإقليمية والعالمية. وبقدْر ما تكون الدبلوماسية تمثيلاً لأهداف ومصالح، فإنها تتصّف بالتفنّن في إخفاء الأهداف الحقيقية للدول. وشيمة كل لاعب مُحنَّك، يكون للدبلوماسي عقلان سياسيّان: عقل ضابط للمعلومات، وعقل ممثّل للمصالح المتخفية في أهداف غير معلنة، ولكنَّها منشودة، ومطروحة للإنجاز والتنفيذ. فلا وهْمَ أن عالم الدبلوماسيّ هو عالم أسرار. لذا، تكون من مهام الأجهزة الدبلوماسية جمْع المعلومات، بوسائل استخباراتية، تقليدية وحديثة (من الاستماع إلى التَّنَصُّت)، وتقديمها إلى مراكز القرار السياسي في كل دولة. ولذا، تتلازم الدبلوماسيّة والجاسوسيّة. وهنا يجد عالم الاجتماع المعرفي نفسه في مأزق، وهو يجمع معلوماته: فإلى أي حدّ هو عالم، وإلى أي حد يمكن استخدامه جاسوساً؟ إن الدبلوماسية هي فن تنظيم هذه العلاقة الخفية بين العلم والتجسس، بين العلماء والجواسيس المعتمدين.

يبقى أن نشير إلى أنّ تطوير الدبلوماسية المعاصرة إلى الحدّ الذي سمحت به وسائط الإعلام والاستعلام الفضائية، إنما استأنف ـ بوسائل جديدة ولأهداف ومصالح مختلفة ـ كلَّ فنون الدهاء والخدعة والمكر والتمويه والنفاق والكذب، التي شكّلت مقوّمات الفكر السياسي التقليدي وفلسفاته. ومثاله أن فلسفة

المجتمع الاستهلاكي العالمي، جرى على غرارها إنتاج «دبلوماسيّة» الدعاية السياسية والإعلانات التجارية، في أكبر عمليّة استباحة تاريخية لعقل الإنسان وخياله وقيمه ومعاييره السلوكيّة. وعندنا أنّ النجاح الدبلوماسي يؤشّر على مستوى الحنكة (أو الحكمة الماكرة) التي يتمتّع بها السياسيون المحترفون والموظّفون، ويدلّ على مدى الحكْمة بمعناها الفلسفي القديم (حصافة العقل المدبّر) أو مدى العقلانية بمعناها المعاصر، التي تحكم لعبة العلاقات التبادلية بين الجماعات عَبْرَ دولها. إلاّ أنّ كل نجاح دبلوماسي يتعلّق:

أولاً: بقوة الدولة التي تمارس الدبلوماسية عبر موظفيها وممثليها.

ثانياً: بالمستوى المعرفي (ومنه الثقافي والحضاري والتقني) الذي بلغته أمّة الدولة.

ثالثاً: بالوسائل المُتاحة للسياسة لكي تجعل الدبلوماسية في مستوى الأداء المطلوب أو المنشود، فالسّفارةُ المعاصرةُ لم تَرِثْ من مفهوم سفير السياسي أو رسوله التقليدي، سوى نموذج المثقف أو الكاتب أو السياسي المحنَّك، الذي ينقل رسالة أو يقوم بوساطة بين طرفين (فكرة البعثة)، يلعب فوقهما وعليهما، بحجّة الحِيّدة، فيما اللاعب طَرَفٌ مهما ادّعى من نزاهة وتجرّد (كما هو حال الوسيط الأميركي في التفاوض العربي ـ الإسرائيلي).

إلى السفير، استضافتُ السفارةُ لاعباً مهّماً هو القنصل العام مع ملحقين (تجاري، ثقافي، عسكري)؛ مما جعلها مؤسسة دولية في الخارج، مصغَّرة عن مؤسسات الدولة، القائمة في بلادها، والطامحة إلى الاضطلاع بأدوار قيادية لدى الدولة الأجنبية، أدوار مماثلة لما تقوم به الدولة ـ الأم. ناهيك بما للسفارة من «أرض وطنية» وحصانة دبلوماسية (قارن الحقيبة الدبلوماسية برمزية الخزينة والقمقم والصندوق)، وحماية وأمن ذاتي، مع أمن خارجي توّفره لها الدولة السمتضيفة. هذه الحصانة هي الوريثة التاريخية للحصْن (القلعة المحصَّنة التي

توّفر الأمنَ والأمانَ لساكنيها؛ الأمانَ الذي كان يُعطى للرسل أو للسفراء: «عليكَ الأمان» يرادفه قبول الاعتماد). فالسفير الذي كان يسافر مكلّفاً برسالة أو مهّمة من جماعته إلى جماعة أخرى، كان يحتاج في أثناء المحن والأزمات والحروب بين الأطراف المعنية، إلى كفالة شخصية، توّفرها له العهودُ والأعرافُ والمواثيقُ القديمة، القائمة على حكمة رجال الحكم وأخلاقيّاتهم الدينية غالباً. ولكنّه لم يكنْ يعاني من هذه الحاجة الأمنية في أوقات السلم والتسالم بين الجماعات (سفير عادي، مقابل سفير فوق العادة). أما السفارة بمفهومها المعاصر، الذي أصابه تطور قانوني كبير، لا سيما بعد تأسيس هيئة الأمم المتحدة عام 1945 وإعلان شرعتها وميثاقها الذي يحكم العلاقات الأدبية والدبلوماسية بين الدول، فقد صارت من أبرز المؤسسات القائمة على أرض الغير، بقوّة القانون الدولي، في مجتمعاتٍ بشرية يكاد يكون اجتماعُها الكوني وتبادلها المعرفيّ في ذروة من ذُرى التفاعل الكلّي والتقارب الفضائي والتعارف الأشمل (تكوُّر الجماعات في ظاهرة إنسانية تحتاج إلى دراية فلسفية وعلمية جديدة)، ومما يلاحظ على هذا المستوى أنَّ التبادل البشري، المعرفي والتجاري والعسكري؛ إلخ.، صار بفضل السفارات والدبلوماسيين والأقمار الأصطناعية، أيسرَ مما كان عليه في أي وقتٍ مضى من تاريخ التبادل العالمي بين الجماعات ودولها. فاليوم أضحت الدبلوماسية وظيفة عليا من وظائف الدولة المعاصرة، وصارت السفارة مؤسسة دائمة، معبّرة بدورها عن ديمومة الدول، وعن الوظيفة التبادلية لألعاب الدول المقوننة بأعراف وقواعد وتقاليد. إن مهمّة الرسول التقليدي صارت مهنة (صنعة)، وصارت الحكمة أو الحنكة (فن المخاتلة) وظيفة رفعية يُؤَّهل لها المُختَّصون بالمعرفة السياسية، ويُصار إلى تزويدهم بالمعارف العلمية ـ التقنية، وبالآلات المناسبة والإمكانات الماليّة، المتوافقة مع تحويل سياسة الدولة المعنية إلى فعالية سياسية ملموسة. ولا نبالغ إذا قلنا إن مؤسسة السفارة هي أبرزُ ما طوَّرته العقلانيَّةُ السياسية الدولية في القرن العشرين، إذْ ثبَّتت مبدئياً وتناسبياً حدود اللعبة الدبلوماسية (لعبة الأمم

الخفيّة وحروب المخابرات)، ووفّرت لسياسة الدولة الداخلية شروطاً وضعيّة لإمكان تحقيقها في المجال الخارجي. غيرَ أنَّ اللافت في هذا المساق أن السفارات الممثلة لدولٍ قويّة أو عظمى، تلعبُ على غرارها دوراً في الحدّ من سياسة الدول الصغيرة أو الضعيفة، في مجتمعها الداخلي وفي توجهها الاستقلالي الخارجي ـ مما جعل استقلالَ دولٍ كثيرة في عصرنا مرتهناً لوصاية أو انتداب سفارات دول غنيّة، لم تعد مضطرة لممارسة الاستعمار بالوسائط التقليدية المعروفة (منتدب، وصي، نائب ملك). إن الاستعمار الدولي الجديد يُمارس عبر السفارة بأساليب جديدة، وبقوى مستورة لا تنكشف حقائقها الموضوعية إلاّ في الأزمات الكبرى، ولا سيما في الحروب (حروب الخليج العربي وأدوار السفارات الأميركية؛ حروب لبنان وأدوار السفارات الغربية). إن **سفارة الدولة الكبرى** تبدو تعبيراً جديداً عن وجود **«دولة داخل الدولة»**، وهذا مفهوم قريب من فكرة **المافيا**. فهي تتدخل في الدولة المستضيفة، وتلعب بسياستها الداخلية والخارجية، بانتخاباتها النيابية والرئاسية، وتشكيل حكوماتها وتعيين حكّامها وموظفيها الكبار... الأمر الذي يطرح مجدَّداً مسألة استقلالية الشعوب وحرياتها وكراماتها وسياداتها على ذاتها وأراضيها. في هذا السياق يبدو استقلال لبنان وسيادة دولته من الأمور الخطيرة التي يتوقّف عليها مصيرُ شعب لبنان برّمته، ومستقبله كجماعة دوليّة، وعندنا أن بقاءَ لبنان دولةً بين دول العالم السيّد، الحرّ، لا يكونُ إلاّ بتحصين عقله السياسي وترشيده، وبحماية المجتمع الأهلي من الوصايات الإقليمية والدولية على رجالاته ومواطنيه؛ وهذه إحدى المهام الكبرى للمدارس والجامعات، للإعلام النقدي، وللأحزاب السياسية، قديمها وجديدها. فلبنان الحاضر يعاني من إرتهان استقلاله وإفساد نظامه الديمقراطي والاقتصادي الحرّ (كلام النواب اللبنانيين عن تحويل الخصخصة إلى لصلصة، جلسة 1995/1/23)؛ وهو يحتاج إلى تنشئة اجتماعية ـ سياسية تؤهّل الجيلَ الجديد، جيل ما بعد الحرب، للإقدام على أداء وظيفته السياسية والدبلوماسية، بكفاءة علمية وتقنيّة رفيعةٍ □.

VII. التدليس: توازن التدنيس والتقديس

□ في المجتمع السياسي، ينهضُ التدليسُ من جذور المَكْر أو الفِكْر، مفضياً إلى فضاء الحنكة السياسية (الدبلوماسية)، مُنتجاً مهنة العالِم المتفنّن في التدليس (الدبلوماسيّ)، أي الساحر/ اللاعب على جعل الأشياء وتقديمها خلافاً لما هي عليه. وبما يكون المعنى الدلالي لفعل دَلَسَ، غيرَ حمَّالٍ هذا الفهم الاجتماعي الشائع. ولكنَّه في كل مسار، يُداني دلالياً معنى دَنَسَ، ويحمل قيمة استقباحية، في مقابل التقويم الاستحساني الذي حظي به فعلُ قدَس، في دلالته واستعماله على حدٍ واحد. وعندنا أن المُعاناة الاجتماعية هي التي تمدّ الكلمات والعبارات بمعانيها الظَّرْفيّة المناسبة؛ وأنَّ الاستعمال الاجتماعي للسانٍ أو لغةٍ أو حتى للُغيّةٍ (Jargon) يُحيي الدلالات ويُميتها، وأن المعاجم أو القواميس تحمل في بطونها كلماتٍ ومعانيها في عَصْرٍ ما، وأنها بهذه الصفة تكون مأثوراً تاريخياً للجماعة اللسانية أو اللغوية، ويكون التوظيفُ اللغوي أو اللغائي (Langagier) مشوباً بلغو الاجتماع الحيوي، وبما يشوبه من سَهْو أو من مَحْوٍ لما كانَ؛ وبذلك يكون محكوماً بقوّة الاستعمال الدارج. والحال، بقدْر ما يتوقف الألسنيّون المعجميّون عند حدود الألفاظ ودلالاتها في عصور سابقة، يتخطَّاهم الألسنيّون الاجتماعيّون والنفسانيّون، وحتى فلاسفة اللغة، إلى درسها في عصْرها الراهن، وقد يذهبون إلى وصلها بجذورها أو تراكيبها، قَدْر

المستطاع علمياً. إلاّ أن عالم الاجتماع المعرفي ليس عالماً أثرياً[1] في معارف الجماعة ولسانها وتعابيرها، وحسب؛ بل هو فوق ذلك عالم اختباري، حينيّ/ حَيْثيّ، يستطلع في الميادين ومساراتها ما استجدَّ من توظيفاتٍ استعماليّة، بوصفها وقائع حادثة في الاجتماع التاريخي وفي الجغرافيا الحضاريّة ذاتها. وإذا كان التاريخ البشري هو الجغرافيا منظوراً إليها من فوق، أي من زاوية التنظير العقلي والانتقادي، فإن علم الاجتماع المعرفي مدعو في عصرنا للنظر في تاريخية الجغرافيا البشرية من حيث حضورها الاجتماعي الراهن، وفي ضوء تطوراتها واستشرافاتها للمقبل منها، وإليها، من اتجاهات وتيّارات.

[1]

☐ كان التدليس من مستحضرات التجميل السياسي لبلاط الأمير أو الملك/ الخليفة، وكان الفقه السياسي ـ الديني أو الأخلاقي، يُقوّمه تقويماً اعتقادياً، لا معرفيّاً. ولكنّه صار مع الأيام ممارسة سياسية، مهنة أو صنعة، يقوم عليها فنٌّ تدبير الجماعة، من المنزل إلى الحيّ، ومن المدينة إلى الدولة. وتالياً، صار يُرى التدليس بعين الاستحسان، ويُعَدُّ مهنة العقلاء الأذكياء، وفنّ الفلاسفة الحكماء (في مرايا السلطان، لا في منظار العلم النَّقدي). ففي المسار الجديد لمهنة السياسة، لم يعد التدليسُ تهمةً اجتماعيّة، وذلك بقدْر تحوّله إلى مرتكزٍ ينهضُ عليه القوامُ السياسي للجماعة عينها، وبقدْر ما صار بقاءُ الأمير في إمارته أو الحاكم في حكومته، وقفاً على نجاحه في التدليس على رعيّته، أي سوسها بما يجعلها تنقادُ للأمر، خاضعةً طائعةً إلى حدٍ ما. في الماضي لعب التدليس دوراً محدِّداً في «قلب الخلافة مُلكاً» ـ كما يقول ابن خلدون، الذي لم

---

(1) راجع: «حفريّات المعرفة»: cf. Michel Foucault: Archéologie du Savoir
راجع: «الكلمات والأشياء»: Les Mots et les choses -.
ـ وقارن بكتاب أنسي الحاج: «كلمات، كلمات، كلمات». «الكلمات»، J. - P. SARTRE, Les Mots.

يتنبّه في مقدّمته إلى المعنى الفلسفي ـ السياسي لقيام الدولة الوراثية، إذْ لولا تدليس معاوية لما كان يزيدُه ملكاً. . . وفي الحاضر تطوّرت وظيفة التدليس أو الدبلوماسية، داخل الجماعة، وفي اللعب مع الجماعات الخارجية؛ وصارت بما تكتنزُ من تُراث عريق في المَكْر السياسي، والكَيْد الأنويّ (المانوي، نسبة إلى مانوى) اللذين صارا يُعرفان في عصرنا العلمي ـ التقني باسم الفكر السياسي أو العلم السياسي. وصارت وظيفة التدليس من أشرف المهن: فنّ قيادة الرّجال[2]. ولا ندري إنْ كانت هذه المهنة شريفة حقاً، أم أنها وضيعة بذاتها. لأن من غير الميقون بعد أنَّ خداع الآخر شَرَفٌ يُرتجى؛ ولكنَّ تاريخنا الاجتماعي ـ السياسي يُقدَّم لنا بهذه الكيفية، وكأنه تاريخ مكرْ وكذب، تاريخ لعب الأنا بالآخر.

ويبقى من واجب العلم المعرفي أو فلسفة الخيال العقلي، أن يصحّحا صورتنا في عصرنا. فمن هذه الزاوية المعرفيّة البحتة، لا تبدو لنا الجماعاتُ ودولها سوى ملاعب مقيّدة، محكومة بقدرة اللاعبين على تدليس بعضهم في حدود توازنهم الاجتماعي، بكفتّيه المدنّسة والمقدَّسة. ما يهّمنا في درْس هذه اللعبة هو الكشف عن منطقها، عن كيفية تعاطي اللاعبين مع بعضهم بحرفةٍ وحنكةٍ، هما المنهج العملي الوحيد لإقامة حكم وَسْطَ جماعةٍ أو فوقها (طغيان)، أو بوصفهما السبيل الأوحد للتأليف «في ما بين» الجماعة من تنافر مصالح وتباعد غايات وغَرَضيّات، ومن تعدُّد الوسائل أو المرايا الخفيّة. وعندنا أنَّ التدليس الذي كان متعدِّد الأسماء في المصطلح السياسي القديم، صار يُعرف اليوم باسم التسييس (Politisation)، بكل معانيه من ترويض الآخرين وتعبئتهم وصقل مواهبهم وشحذ قواهم. وأن التسييس المعاصر، شيمةَ التدليس الغابر،

---

(2) راجع: كمال جنبلاط: **أدب الحياة** (فصل: **أدب السياسة**)، ط 3، الدار التقدمية، 1989، وقارن بما يذهب إليه في كتابه (pour Le Libon) من توصيف للرجل السياسي بأنه «أسد وثعلب» معاً.

يدَّعي الانتماء إلى التقديس (مفهوم المهنة الشريفة وادعاء النزاهة السياسية)؛ وتالياً يحجب عن نفسه، بنفسه، تهمة التدنيس (أو الفساد السياسي).

[1]

□ في المبدأ، التدنيسُ والتقديسُ وجهان للعبةٍ واحدة: فما يريده الفردُ لنفسه في الجماعة، يحميه، يُعلنه حمىً، شأناً أو ملكاً خاصاً، يَختَّص به دون سواه - حلال له، محرَّم أو حرام على غيره. من هنا تبدأ لعبة الملكية الخاصة، وتنتهي بإعلان مُلكية الدولة أو الدولة الوراثية، التي تعاود ظهورها في عصرنا بقناع جديد: **الخصخصة** (privatisation) أو الرسملة أو حرمان الآخر من الاشتراك مع الأنا في المُلك (معنى الملكيّة العامة أو القطاع العام).

يترافقُ التقديس مع مفهوم الحدّ أو الحدود، إذْ يُوضَعُ لكل شيءٍ حدّ، ويرسم له نطاق. وفي كل مسار تقديسي، يُحوَّل المُدنَّس (العام) إلى مقدس (خاص)، وتُرسم حدود اللعبة بين الجماعة ومع خارجها. لكل لعبة حدود: نطاق ومنطق. في لعبة المصالح الفردية حدود جماعيّة، تقف عندها نظرياً ونسبيّاً، بحسب موازين القوى اللاعبة؛ فتستقيم منظومةُ القداسة وطقوسها (شعائرها ما قبل الدينية، ثم الدينية ثم الدينية - السياسية، ثم الشعارات السياسية ما بعد الدينية والأخلاقية، كما هو الحال اليوم في المجتمعات الاستهلاكية، التي تهلك فيها الجماعاتُ لأجل أرباح الأفراد - الذين يُصوَّرون وكأنهم مُقدَّسون، حتى ولو كانوا بخلاف ذلك). فالقويّ بماله أو بسلطانه السياسي، وأحياناً بعلمه، مُقدَّس في حياته وفي مماته. من هنا جاءت الإضافة التقديسية إلى المُتوفَّى: **قُدِّس سرُّه**، أو اختصاراً (قدّه).

أما ما لا يريده الفرد لنفسه مقدَّساً، فهو حلاله، مستباح له؛ وهو غالباً ما يكونُ من أشياء الآخر. فبيته حرامٌ، وله حرمته. وبيت الآخر لا يدخله إلا بالاستئذان، من مناداة «يا الله»، إلى الضغط على الزّر الكهربائي، إلى اختراقه

بالهاتف أو الإذاعة والتلفاز. وما في داخل البيت الآخر، لا يكونُ موضوعَ تبادلٍ واستهلاك (لا سيما الزواج) إلاّ بتواضع أو تفاهم. هنا نجد معنًى أثرياً لحجْب المرأة في البيت (كأنها بيت آخر) وللفصل بين الجنسين داخله، ومنع المرأة ـ الأنثى (الشهية والمرغوبة) من الخروج إلاّ بإذن ورقابة وضابطة، حتى لا يجري تبادل جنسي في المجتمع المُقيَّد، خارج ضوابط الاستحرام أو المحرّمات.

يتحدَّدُ القدسيُّ دوماً في نطاقاتٍ محميّة أو في أماكن مغلقة، مُسوَّرة، مُحصَّنة لتكون الأنثى حَصاناً أو ذات حصانة، حدّاها البيتُ والمقبرة، الجامع والكنيسة، السَّراي أو مركز السلطة (قصر الحاكم)، الوزارة والسفارة، مجلس النّواب أو مجلس الشيوخ، إلخ. السلطة الوراثية تضارع الأنثى المحصّنة، المضنون بها على غير أهلها. هكذا تُضفى القداسة على السياسة. وفي الأماكن العامّة، المفتوحة، تبدأ الدنيا المنفلتة، الحرَّة، حيث الخيالُ هو العقل، وحيث ينبتُ وهمُ التدنيس أو المُدنّس ـ كأن الجماعات لا تجد مقدّساتها الخاصّة إلاّ في ما هو محرَّم عليها، خارج متناولها (وتبقى المُناولة متاحة داخل مكان قدسيّ)، فلا يمكنها بلوغها إلا بطقوس، مشروطة ولها مواقيتها (احتفالات، زيارات، أعياد، مهرجانات إلخ.). وفي كل حال، تتحوّل الطقوسية الاجتماعية إلى مسار تقديسي، قوامه تصديق اللعبة، ومثاله تحويل شعائر قديمة إلى آداب سلوكية(*) عامة، مشتركة، ومشاعة. صفوة القول إنَّ مرتكزات لعبة **الانتقال من الخاص المُقدَّس إلى العام المُدنَّس، لا تتم إلاّ بتدليس**؛ وإن الاحتفالات العامة (الرسميّة، الوطنية، السحرية، الدينية) تُرجِع المُقدَّس والمُدنَّس إلى أصله التدليسي، فيختلط العام والخاص، وتُباح المحظوراتُ لفترة الزّمن (تُسمى خطأً باسم: **الضرورات**). لماذا؟ لأن الحاكمَ الذي لا يُتَّصل به إلاّ بواسطة أو موعد رسميّ، يهبط حسب مصحلته من القُدْسي إلى الدنيوي، فيكونُ بين النّاس (مع حماية أمنية أي تقديس جزئي) في احتفالية وطنية أو دينية

(*) étiquette ou protocole.

أو سياسيّة، في شارع، في ساحة عامة، في جامع أو كنيسة. ولكن اتصاله بالمُدنَّس العام يكون رمزياً، إذْ تبقى بين المُقدَّس والمُدنَّس مسافة اجتماعية، مرسومة بالسّلاح؛ وتظهر هذه المسافةُ جليّاً من خلال التراتب الاحتفالي، وتوزيع الحضور (ومنها **الحضرة** أو المنصب) على صفوفٍ أماميّة ووسطى وخلفيّة، وإقامة منصّة سياسية أو دينية تذكّرنا بلعبة المنبر والمحراب؛ ومن هنا تنافس الحضور على الصفوف والكراسي، أي على المواقع والمراتب والأدوار الاجتماعية.

اللافتُ أنَّ الجماعات الحضارية المعاصرة طوّرت المسافات الاجتماعية بين المقدّس والمُدَّنس، وفقاً لمسافات الألعاب ومراتب اللاعبين. وأن التدليسَ ارتدى في المجتمع الاستهلاكي العالمي، رداءً سكانياً ومدنياً قشيباً: فنادق درجة أولى، مساكن فخمة، مطاعم مميّزة، سيّارات فخمة، طائرات خاصة، أحياء سكنية أرستقراطية، أحياء شعبية إلخ. وأن اللاعب الاجتماعي نهض من لعبة التدليس، ليفردَ جناحَيْ التقديس والتدنيس على تركيبات الاجتماع البشري ودوله ذاتها. فبات السؤال عن الفندق والمطعم والحيّ السكني والسيّارة، إلخ.، معياراً لمعرفة النفس والآخر (خلافاً لما ذهب إليه سقراط وفلاسفة المعرفة القديمة). ولا وهم أنه معيار تدليسي لتصنيف النّاس في خانة المقدَّسين (**الخاصة**) والمدنَّسين (**العامّة**). هكذا يقيم المجتمع الاستهلاكي المعاصر توازنه المُفضَّل، التدليسي، على كفَتَيْ المقدَّس والمُدَّنس (لا على الاستهلاك ورفضه، كما ظن جان بودريّار ـ في مصدر سابق: **المجتمع الاستهلاكي**)؛ وهكذا يجدّد لعبة تقسيم النّاس إلى مالكين ومملوكين، حارمين ومحرومين، سياسيين ومسوسين، آكلين ومأكولين، معقولين ولا معقولين. والتدليسُ في نظرنا الفلسفي، وليدُ خيال، يتخطى نطاقَ اللعبة المُقيَّدة حيث يسود منطقُ **المكْر المحض** فوق كل منطقيّات الفلسفة والدين والأخلاق السالفة، التي ما انفكَّ يكرز بها مبشّرون ودعاة (**إعلانيو المستحيل**) أو (**دبلوماسيو الوعظ**)، دون أن

ينظروا في المسافة المعرفية الفاصلة بين ما يقولون هم، وما يفعلون، وبين ما يسمعه السامعون وما يفعلونه في المجتمع وفي البرية/ الحريّة. هنا وظيفة جديدة للبحث المعرفي الاجتماعي ولفلسفة الخيال العقلي، وظيفة الكشف عمّا يجري سوسيولوجياً وتاريخياً، دون صَرْف النظر عن اللامعقول، أي عما يُقال إنه لا يجري، وهو يجري □.

VIII . الكياسة أو عينُ العقل

□ هل تحولُ الكياسةُ الاجتماعيّة دون تفاقم الخساسة في المجتمع الاستهلاكي المعاصر؟ أم أنها تزيد من النَّخاسة، متاجرةِ الإنسان بالإنسان؟.

[1]

□ في الفلسفة الشعبية العربية تُقال الكياسةُ على «عين العقل». أما حدُّها فهو: السَّدادُ في الرأي والإصابة في الرؤية والعمل، بحيث يتغلَّبُ الصوابُ السياسي على الضّلال، بقوّةِ إصابة الهدف المنشود. بهذا المعنى، تبدو الكياسةُ اسماً آخر للعقلانية السياسية وحسن التدبّر والتدبير، خصوصاً إذا اقترنتْ بالحسابة والإحصاء النقدي الدقيق، أو على الأقل بحُسْنِ التقدير، ناهيكَ بالمقارنة والمقايسة والموازنة والاعتبار. فالكيِّسُ هو الذي يختبر صُروف الحياة الاجتماعيّة، يعانيها ويستخرجُ العبرَ من معانيها، ويُمنهج منطقاً لحياته في جماعته، مصطنعاً اللزومَ المنطقي المطلوب في كل حين من تغيّرات الدَّهرِ وحيثيّاته. أما **البلاهة** فهي نقيضُ الكياسةِ، ومعناها مقارعةُ الآخرين، بلا سلاحٍ عقلي يتمنطقُ به اللاعبُ، فلا يرى الأشياء بعين عقله، كما هي نسبياً، ولا يربطها ببعضها بمنهج وعلم، وتالياً لا يستولدُ المعارف العلمية أو التقنيّة من تجارب الجماعة. إن الأبله يُساسُ ولا يسوس؛ وهو يفتقر إلى التمنطق. والتمنطق في فلسفة العقل الخيالي، الكشْفي، هو ابتكار. لذا لا يراه المجتمع الأبله إلا بعين اعتقاده، فيسقط عليه ما يخشاه على فكرويّته الشخصيّة من

«زندقة» أو «هرطقة». والمجتمع الأبله هو الذي يُعيِّر ما يتغيَّر بما يعتقد، لا بما يرى عقلياً؛ يعيِّره «بما يجهل» من مجرى الأمور، فيما المعيار الأسَدُّ يكون «بما يعلم». والحال، هل الاعتقادي انفصامي بطبيعته المعرفيّة، مجنون، لا تاريخي، ينقاد كالفراشة العمياء، بغباءٍ وبلاهةٍ، إلى ما يُخيَّل له أنّه «واقع» ومعقول؟ إنه غاب عن عالمه، حاضر خيالياً في عالم آخر، يستشهد به على «حضوره» الظنّي، فترتَّد بلاهته عليه بلادةً وتحجّراً في المظنون الذي يُقدَّم له على أنه ميقون (cru). ومن طرائف البلهاء الظنيّين أنهم لا يملكون عن عالم الجماعة التاريخية سوى صورةٍ مُبلَّدة، مُحنَّطة، فيما تواصلُ الأشياء والكائناتُ جريها في مساراتها، بعلمهم أو بغير علمهم.

أما الكيّس فهو بتوجّهه العقلي انتقاديّ، لا اعتقادي، متصّل بحركة الجماعة وفضائها، غير منفصلٍ عنها إلاّ بقدْر لزوم الصَّمْت الفكري للتأمل في ما يجري، واستخراج العِبَر من سيروراتِ الحياة اليوميّة من وجهٍ، والتاريخية المتعاقبة/ المتواصلة من وجهٍ آخر.

في الأصلِ، لا قرابةَ بين بَلَهَ وفَقَهَ. لكنْ حين يتحوّل الفقهُ (أفلا تفقهون = أفلا تعقلون ما ترون) من رؤية شاهد إلى تقليد غائب، إنما يترادف في وجهٍ مع الغشاوة العقليّة أو المُحاكاة العمياء؛ وفي وجه آخر، يفقد العقلُ كيسَهُ الحاضر الذي تُجمع فيه ملاحظُ الحوادث والوقائع الجارية، ليتجمَّد أمام شاشة «ما كان» وليحوّلَ زمانَ «ما كان» ومكانَه وأشخاصه إلى أوثان معرفية، يقلّدها ويتعبّدها، وكأنه هو ذاته لم يعد كائناً. هنا يفترقُ علم الاجتماع المعرفي افتراقاً جذرياً عن «علم» الفقه المتحجّر، المتبلّد في متاحف «ما كان»، فيما لا يعنيه هذا الذي يكون والذي سيكون. حتى التجديد، الذي يغلق نَفَرٌ أبوابه ويفتحها نَفَرٌ آخر من فقهاء العَصْر، يفتقر إلى مجدِّدين من طراز عبد الله العلايلي في كتابه «أين الخطأ؟». لقد أُلبِسَ اسم «الإحياء» و «التجديد» لمفهوم التقليد. وصار التجدُّد، بمعناه التلبيسي والتدليسي، هو تقليد الأجداد، لا السعي وراء جديد راهن.

وهو بهذا اللباس: تبلّد ومخالفة للقياس الوضعي وللكياسة، مخالفة لمقولة الإسلام في أنَّ «الإنسان أصله عقل»؛ مخالفة لإمكان التوظيف السوسيولوجي لعقلانية هذا الإنسان «المُعتقل» في ما كان، غير الآبه بما يكون، وغير الهيّاب عقلياً لما سيكون. والحال، ماذا يهّمنا كيف كان الإنسان المعاصر في «أصله». الأهمّ عندنا هو أن نستعلم عمّا يفعل بعقله هنا، اليوم وغداً، وكيف يتعاقل أو يتعامل عقلّياً مع بني جنسه الحيويّ من بَشَرٍ وبيئةٍ ونباتٍ وحيوان. الأهمُّ فلسفياً هو أن نعرف ماذا نفعل ضمن جماعتنا، وأين نُصيبُ فنكون على صواب، وأين نجانبُ الهدفَ، فنكون على خطأ أو ضلال بالمعنى الاختباري العلمي الصارم. أما الاسترسال في هذه الرواية الأسطورية «لما كان» و «لما ينبغي أن يكون» في هذه الصحراء المقفرة حضارياً، الغابرة تاريخياً ومعرفيّاً، فليس سوى دليلٍ على نقيصة في تركيبنا الذهني وفي ما ندعوه «عقلاً» وهو في واقعه «مضاد عقلي» (Anti - Raison)، أو لا عقل (Déraison). والحال، بقدْر ما يجري تضليل «عين العقل» وتعميتها عمّا يجري أمامها، يكون الإنسانُ الموسوم بأنه «عاقل» قد خرج فعلاً من مجال العقلانية النقدية والليبرالية، بكل معانيها، وأُحيل بالتخييل إلى فضاء **اللامعقولات** (العقول المفارقة، مثلاً)، بوصفها هذه المرّة شبحيّاتِ ماضٍ، لا تخيّلات ملازمة لاكتشاف الحاضر ومستقبله.

[2]

□ في ملاعب الجماعات المُقيّدة هذا التقييد باللامعقول واللامفهوم، ماذا يكون في مستطاع الفاعل العقلي أن يفعل؟ وبأيّ مخيالٍ يلعب؟.

لئن خرج على المخيال الجماعي، المُقيّد بلعبة المقلّدين أجدادهم أو موتاهم الفكريين، والذين لا يترددون في تسمية هذا التقليد «تجديداً» لما دَرَسَ، فإنّما يُعَدُّ من خوارج» الوعي، وعي الذات بالذات.

ولئن تمنطقَ، مثلَ الخيال الجماعي الاسترجاعي، بمنطق **التكرار** التحجيري «لما كان» واتخذّه «برهاناً» أو «يقيناً»، فإنه يعيش في الجماعة «بلا

عقل»، وتالياً بلا كياسة ـ أو في أحسن الأحوال العقلية، يعيش بعقل أجداده «كما كان» وهمياً، في ظروفٍ وأحوالٍ مجتمعيّة لم تعد كائنة أو قائمة. وعندئذٍ يُفترض بالكيّس أن يتساءل: ماذا أعرف؟ وهل أعرف ما أحياه، الآن، هنا، في جماعتي؟ هل أحّبُ ما أراه؟ أم أعرف فقط، وبالواهمة، ما كان آثاراً، وأحبُّ بالتقليد ما أحبَّه سواي (وهل أحبّه فعلاً كما يزعم الخطابُ التكراري؟) منذ آلاف أو مئات أو عشرات السنين، ما أحبَّه أو كرهه لنفسه بنفسه؟ وعندها: أين نَفْسي التي أعرفُ بها ذاتي الحاضرة وسواها؟.

لقد تعارفت الجماعاتُ التقليديّة، المقيّدة بحجارة ماضيها المنقطع حضارياً، على تصنيف المهن والمناصب بين خسيسة وشريفة. واعتبرت الكلامَ على ماضيها من أشرف المهن، فيما رأت إلى مهنِ العصْر وكأنها مهنٌ خسيسة أو وضيعة. وظنّت أنَّ من الكياسة تعيير الحاضر بمعايير الغائب؛ ولم ترَ أنَّ الحاضر متغيّر، وأن الكياسةَ تقضي برصد حركة التغيّر، وتعييرها بمعايير مصالح الجماعات الراهنة، حتى يكون كلامُها مُعبّراً عن عقلها لأمور دنياها، لا أمور موتاها. وما دام الأمواتُ يتحكمّون إلى هذا الحدّ بعقل الأفراد في جماعاتهم المُقيّدة، فإنَّ المآتم «العقلانية» والجنائز «الحضارية» ستظلّ تحظى بطقوس يومية تُقام على روح الميت، فيما روحُ الحيّ مُعلَّقة، بلا عصْر، تنتظر ورقة النّعوة التقليدية.

في الجماعات المنغلقة على موت ماضيها، يتفنَّن اللاعقلانيون أو الاعتقاديّون في تسويغ تلك الأصول الهرمة، وتسويقها في جماعات استهلاكيّة باتت «أصولية» حقاً بقدْر ما صارت قابلةً ـ وببلاهة ـ لكل شيء يُستهلك، ولو أهلَكَ آكليه وأغنى مُروِّجيه. إن داء الجماعة «المؤصّلة» على هذا النحو العمائي الاستغلاقي، إنما يكمنُ في حماستها لما هو غير عقلي، واعتبارها أن المعرفة «نقل الحيّ عن الميت»، فيما هي عند أهل الكياسة اقتباسُ شيء مجهول من معطيات معقولة ومعلومة، أي مفهومة ومفيدة، بعين العقل الاختباري،

الاستنتاجي ـ التركيبي. وعندنا أن منطقَ الجماعةِ حين يُقلب، إنما تضلُّ في منهجها لتفسير المجريات، وتعيش في ما وراء الحياة، في وهم يُبتكر لها يومياً، ويكرّر عليها بكل وسائط الإعلام والتعليم. وأن هذه الجماعة التي تعيش عالمها بالمقلوب، إنما تُعبِّر عن نفسها بثقافة مقلوبة، بمدن وأحياء سكنية، بشعارات مقلوبة، وتلتهم بيئتيها الداخلية والخارجية، وتلوّثهما بلا أي وازع معرفيّ سليم.

إن «الأبله» هو المنقلبُ على ذاته، وعلى عين عقله. وأن الجماعات «البلهاء»، «البليدة»، هي التي تُقيِّد نفسها خارج ملاعب الحياة، وإذا لعبت فيها فإنها لا تمارس سوى لعبة طقسية، وهميّة مع أشخاص لم يعودوا موجودين، على الرغم مما يُقال عن عودتهم الميمونة. هنا، تبدو الكياسةُ مطلباً، ما دامت هذه الجماعةُ البشرية أو تلك، مقيَّدةً بما تظنّه حقائق، وما دامت بُنى مجتمعها مقلوبة، مُصادرة لحساب ماضيها، تحرّكها أيدٍ خفيّة، ترى في النَّصْب على الملعوبين وسيلةً حيويّةً لامتلاكهم وسلبهم عقولهم، وتالياً لتبوّؤ المناصب الرفعية (على طريقة أعمىً يقودُ عمياناً، التي تذكرنا بلعبة أطفال الأمس: الدبّ الأعمى). والحال، هل الرياسة على الجماعة المستلبة عقلياً، هي من المهن الشريفة؟.

[3]

□ هنا تنبّهنا الكياسةُ ذاتها إلى مأساة الجماعة.

إنها تقع بين الخساسة التي تقلبُ النقيصةَ في الجماعات المُقيَّدة بأوهامها، إلى خصيصة خياليّة؛ والتي تلعبُ بوعي الأفراد الاجتماعيين وكأنهم ممسوخون، ﴿قِردة خاسئون﴾، فتحجبهم عن عالمهم المُعاش، ويسود «أنا أحاكي»، «أنا أقلِّد وأكرِّر» بدلاً من «أنا أفكّر» الديكارتي. هذا يعني موت الفرد، ويعني تحريم العقل عينه. ويعني أن اللاعبين بـ«عقول الناس» إنما يقيمون لتقاليدهم مرجعيّاتٍ سياسية ودينيّة، تجلبُ الدّنيا، بمالها وسلطانها،

وتفيء إلى عائلات وراثية، دينية ـ سياسية، عريقة في تدبيرها الجماعات على هذا النحو، ولو أدّى ذلك إلى تدميرها وخروجها من التاريخ. فماذا يجري عملياً على صعيد لعبة العقول في الجماعة المُقيَّدة؟.

بدلاً من «أنا أعقل الدنيا وأعلمها بعين عقلي»، يسود «أنا أجهلها وأُنكرها». والحجَّة في هذا المَهْرَب، أنَّ علم الدنيا يفضي إلى «علمانية»، أي علمها كما هي، وأن هذا يؤشّر، في زعمهم، على «تزندق جديد»؛ وهذا هو عُرف أهل التجهيل وتكريه الناس بدنياهم، حتى يحبّوا آخرتهم الموعودة، فيما يستمتع هؤلاء بدنيا أولئك. هنا تنقلبُ نخاسةُ العقول إلى سياسة، خساسة فكرويّة، معقِّمة لعقول الناس منذ نشأتهم الأولى، وحتى الكهولة. وهنا، يحيا النّاس في هذه الجماعات بموت تراثي، هو مصْدر هذه الفلسفة الموتيّة التي تلوّث بضجيجها الإعلامي ما تبَقّى من فراغ معرفيّ. ويتبارى النّاسُ في تقليد «ما ماتَ»، إلى أن يموتوا. فتبدوا «حياتهم» عَدَميّة، مَوْتيّة، وهم نيام. ويُقال إنهم ينتبهون حين يموتون. فلماذا لا ينتبهون أيضاً وهم أحياء؟ إنها الحياة بالمقلوب. والحقيقة أنَّ الانتباه للحيّ، لا للميت؛ وأنَهم إذا انتبهوا وهم أحياء (تأمل في المعنى الفلسفي لعبارة «حيّ ابن يقظان»)، لفارقهم هذا «الموتُ العقلي» الذي يُقيِّدهم بنقولٍ من هنا ومن هناك، وكلّها ليست هنا! فهي نقولٌ مبعثرة، متناقضة، لا تشكِّلُ تراثاً حيوياً لأية حضارة تُرتجى. فكيفَ السبيلُ إلى حضور هذه الجماعات المُقيَّدة أو «الكتائب الخرساء»، فيما ملاعب العالم المعاصر لا تني تتوسّع ولا تتوانى عن التصارع الأكيس والأفهم والأعقل والأتقن؟.

من وجهٍ آخر، نرى أن الكياسة محكومة في طرفها المقابل للخساسة الفكرية، بما نسميه النخاسة البشرية، المعروفة تقليدياً في عادات مجتمع بشري يتاجر بالبشر أنفسهم، رقيقاً، أقناناً، عبيداً، أو مماليك؛ ويستعملهم كأنهم آلات، أغراض، سلع، أشياء، فيستهلك الرجالَ والنساءَ من خصيانٍ وجوارٍ

حِسان. إن ذلك المجتمع، غير المجيد، الذي أكل نفسه بنخاسته، ولم يترك ظلاً أو أثراً، سوى هذا المتروك من خساسته في بطون كتب تستدعي نقْداً وتجريحاً، لم يمت في المخيال الجماعي ولا في خطاب النّخاسين الجدد ومسالكهم؛ النخاسين الذين يقودون عماهةَ الجماعات المقيّدة باستبدادٍ سياسي - إناسي، لا يُصدِّقُ العقلُ النَّقْدي أنّه استبداد موجود بقوّةٍ وبحدَّةٍ أصوليّة مُزمنة، لا تتركُ قيْداً يمكنُ تكبيلُ الجماعات به، إلاّ وابتكرته على غرار تنّور ابن الزّيات، وجعلته قيداً للحياة (لماذا يُقال إذاً: **على قيد الحياة؟**)؛ وكأنها هي التي تُحيي الجماعات وتُميتها، على عين هذا العقل العالمي المعاصر، الذي يفيدُ بذكائه من بلادة المملوكين الذين يحكمهم «هكسوس» جدد، نوابت على مقابر جماعاتٍ تُباد بدبلوماسية أو بنخاسة مُتقنة.

هل للعقل النقدي العربي، بكياسته المخرومة، أي المتمرّدة على هذا القَدَر المحتوم، أن يكتبَ خلاصه بنفسه، فيرى الدُّنيا كما هي، مجلوبة بالعماهة وبالقوّة، إلى عددٍ معدودٍ من نخّاسي العالم، الثلاثين أو الأربعين ثرياً كبيراً، ممن يستحكمون بأفواه الجماعات الهائلة، ويحوّلون عقولها وأفئدتها إلى «أنابيب هضميّة»، هي أشبه ما تكون بـ«أنابيب الغاز» التي تحرق مَن يلاعبها بنار العقل النّقدي؟.

نقصدُ بالكياسة المخرومة ما تبقّى من عقلانية ومنهجيّات منطقية في فلسفة الجماعات التي يزندقها نخّاسوها المعاصرون؛ ولكنّها، مع ذلك، تَخْرُمُ القَدَر، ترجئه، تؤجلّه، تتلاعبُ به، تخيطه بأبرة العقل غير المحنّط وغير المقيّد؛ وتواجه بشرف المهنة العقلانيّة خساسةَ هؤلاء المَوْتيّين الذين يطوّلون خيوط الموت المعرفي، ليضيّعوا إبرة الحياةِ التي تخرمُ وحدَها قماشةَ المعرفة الاجتماعية، وتستولد بقوّةِ الخَرْم علوماً إنسانية جديدة، لقوم ما زال عقلُهم الأرفع يخاطبهم: ﴿أفلا تعقلون﴾؟ وما زلنا نسألهم: بماذا تعقلون؟ وإلى متى

ستظّلون محكومين بمقولة «أنَّ المولى أخذَ ما وهب، فسقط ما وجب»؟ وهل أخذ المولى منكم ما وهبَ من عقل؟ أم أنَّ الوالي الدنيوي هو الذي يدَّعي الأخذ، وأنتم تظنون ما تظنّون، فيجعل اللاعقل واجباً عليكم، واللامعقول قيداً لحياتكم؟ □.

IX. قوَّةُ الخيال في لعبة المجهول والمعقول

□ لا وهمَ أنَّ المطاردة هي قانون كل تبادل في الجماعات وبينها. ومهما تكنْ الجماعاتُ المدروسةُ راكدةً أو ساكنةً، مقيَّدةً نسبياً، فإنَّ المَرَض يطاردُها، فتواجهُه بالعلاج الذي يتولاّه المعالجُ (الساحر، العرَّاف، النبيّ، الإمام، الطبيب...)؛ وحين يطاردها البردُ أو الحرُّ فإنها تقاومه بالثياب؛ وحين يطاردها العراءُ والطوفان والزلزال، فإنها تهرب منها إلى كهف أو سرداب، إلى بيت أو قصْر. في كل حال، تكون الجماعة في حلبة مطاردة ومصارعة. تتغالبُ فتكون المُنازلةُ والسياسة، وتتسالم فتكون المعايشة والكياسة. تصطنع القوانين والأحكام والقواعد والأعراف، فتحوّلها تقاليد موروثة أو تليدة، لتقاوم بها المجهولَ الذي يحوصُ حوصاتٍ، ويترّبصُ بها في كل مجال ومسار. قد يكون المجهولُ: سلطاناً، مالكاً، تاجراً، أو موتاً. والجماعة، في سكونيَّتها أو في حركيَّتها، تواجهُ المجهول بالمعقول وتتوسّل في مواجهاتها اليوميّة أو المديدة، قوّةَ خيالها. في لعبة المجهول والمعقول: تكونُ الجماعاتُ الأكثر إبداعاً لنفسها، والأكثر تجديداً لمعدّاتها ومبانيها الحضارية، هي الأكثر مطاردةً للمجهول في حياتها، والأكثر خيالاً أو اقتداراً على تمثّل المجهول بخيالها كشيء معقول، قابل للضبط والتصنيع. أما غاية كل مطاردة، كل لعبة طراد، فهي في آخر المطاف: طرد الخاسر من لعبة الجماعة، إخراجه من التبادل الحيوي، عزله أو تهميشه، ودفنه حين يغدو جثّةً هامدة. للمطاردة مجالات

ومستويات، أساسها التضاد والتجاذب والتنابذ ـ وهذان وجهان للعبةٍ واحدة: كل ما يجذب ينبذ، كل ما ينبذ يجذب!.

[1]

□ في مجال المرأة ـ الرجل:

يتحدّدُ مستوى المطاردة بينهما في الجماعة، بوصفه ميدانَ تباعد وتقارب، يضطلع فيه اللاعبان بأدوار العارف/ الجاهل. فيدَّعي كلٌ منهما أنَّه يجهل الآخر، بحجة أنَّه مختلف جنسيّاً، نسبياً؛ ويدَّعي أنه يعرفه، لأنَّه من جنسه أو نوعه البشري الواحد. فهل هذه حدود علمية، صالحة للجهل أو التعارف بين لاعبين أساسيين في جماعة بشريّة؟.

في اللعبة التجانسيّة بين الأنثى والذَّكَر، يُحوِّلُ الجهلُ ـ بالمطاردة ـ إلى مجهول أو إلى معقول. ففي هذه اللعبة الأذكى، يتوقّف كل شيءٍ على أحوال اللاعبَيْن: من أحوالهما الجسدية والعقلية الإدراكيّة، إلى قوّتهما الخياليّة، أي قدرة كلٍ منهما على تخيُّل الآخر، وعلى تصنيع **مثاله الخيالي أو نموذجه الرمزي** لقبوله أو لرفضه بعد قولبةٍ شخصيَّة. هنا، يتحدَّد اللاعبُ الرابح باحتواء الآخر إذا كان راغباً فيه، وبطرده إذا كان راغباً عنه. ذاك أن الملعوب المجهول لا يكون دوماً مرغوباً فيه كموضوع احتواء وامتلاك، وغالباً ما يكونُ موضوع استهلاكٍ عابر، فتكونُ غايةُ المطاردة إشباعيّة آنيّة، عشقية أو غلميّة. ونادراً ما يكون هدفُ المطاردة بين الجنسين، التبادلَ المستديمَ بصدق أو بصداقة، أي ما جرى التعارف على تسميته **«الحبّ الخالد»**. إذ كيف يكون حبُّ الكائن الفاني، العابر، المتغيّر، حبّاً «خالداً»، وهو يُطارد محبوبَه يومياً لكي يحظى به ويحتفظ بودّه أو ليحافظ على رغبته فيه؟ إن كل لعبة تتوقَّف، في نظرنا، على قدرة استمرار اللاعبين في إطار المطاردة ـ بما تعنيه من وصْل وفصْل ـ، على تبادعهما الخيالي لبعضهما، بحيث يتجاذبان أطرافَ التبادل والتواصل، دون أن يطرد أحدهما الآخر، فيتركان أمرَ علاقتهما للمجهول الذي يعقلانه، كالموتِ

مثلاً. في هذه الحال، يكون الحبُّ (Éras) محكوماً بالمعقول المُعاش (الموت عبر الحياة: Thanatos، وبحلاوة العيش أو مرارته، وبقدْر احتمال اللاعبين لقساوة اللعبة ذاتها. في هذا السياق التبادليّ بين المرأة والرجل، يلعبُ التجميل والتذويق والتعشيق ـ بالفنون والآداب والأشعار والهدايا المتبادلة إلخ. ـ أدواراً مُهِمة في إبقاء اللعبة التجانسية أو التجاسدية حيويّةً بالنسبة إلى الطرفين معاً.

[2]

□ في مجال العامل ـ صاحب العمل:

تكون غايةُ المطاردة الكسبَ أو **الربح الأقصى**، بالنسبة إلى كلٍ من اللاعبين. في الجماعة يتحوّلُ كل لاعب، بحكم مهنته، إلى لاعب جماعي: نقابة عمال، جمعية أصحاب عمل، نقابة مستخدمين وموظفين، جمعية أصحاب مصارف، متاجر، دور نشر، صحف إلخ. وفي مجال الدولة وموظفيها، تقوم المطاردةُ، بقوّة القوانين الإدارية، على ضبط الحكومة للمحكومين، وعلى معارضة المحكومين لقوانين ضبطهم المسلكي والمعيشي أو المالي، ولا سيما الضبط السياسي. إن نوعيّة المطاردة تتوقَّفُ على طبيعة النظام السياسي: نظام حرّ أو نظام استبدادي. في النظام الحرّ، يُتاح لموظفي كل قطاع، إداري أو تعليمي مثلاً، إمكانُ التحوّل من جماعات **كامنة** إلى جماعات **منتظمة**، تجمعها مصالح مشتركة، وتُعبِّر بوعي وبخيال (المطالب هي تخيّل لمستقبل جماعة معيّنة)، عن حراكها الاجتماعي وموقفها من سياسة الدولة (التي تكون بمنزلة **المجهول** في نظر المحكومية الذين لا يشاركون في القرار السياسي)؛ فتحاول أن تحوّل المجهول إلى **معقول سياسي ـ اجتماعي**، تعرِفُ به مصالحها ومصالح الجماعات الأخرى التي تُدانيها في الوقائع والأهداف. أما في النظام الاستبدادي فتظل الجماعات مبعثرة، في طور الكُمون والتربُّص.

[3]

□ في مجال المنتج ـ المستهلك:

تكون غايةُ المنتج مطاردةَ الأفرادِ غير المنتجين لسلعته، والمحتاجين إليها؛ وجعلَهم يشترونها عبر السُّوق، ويستهلكونها، دون سلع منتجين آخرين. في حال المنتج الذي ينتج سلعاً فريدة من نوعها (الناشر مثلاً، وعناوين الكتب التي لا ينتجها سواه)، تكون الغايةُ مطاردةَ القارىء لكي يشتريها وحدَها، ويشتري المزيد منها، لتبلغ مبيعاتُه أرقاماً قياسيّة.

بين المنتج والمستهلك يقوم الموزّع ـ عبر شبكاته ـ بدور **المطارد** (وريث قنّاص البرّ وصيّاد السمك في البحر أو النّهر) الذي يطمح إلى مطاردة آخر مستهلك ممكن: قانون توسيع طرح الشِّباك بأوسع ما يمكن، للحصول على أكبر صيد محتمل. إنَّ المستهلك **الممكن** هو المجهولُ الذي يتخيّله المنتجُ والموزِّعُ والتاجرُ زبوناً، فيتوّخون تحويله إلى زبون معقول، عيْني، يتعقلنُ سلوكه الاستهلاكي بموجب الشّباك المطروحة في الجماعة، لاصطياد أفرادها من خلال جيوبهم ونقودهم، بعد اللعب على عقولهم بالواجهات والعُروض والإعلانات.

الموزّع هو **التاجر الكبير**، المعتمد من قبل شركة أو مصنع أو دولة. يساعده في لعبة المطاردة جيشٌ من التجار، يكبر عديدُهُ أو يصغر بحسب الأحوال الاقتصادية والمالية للمجتمعات: مجتمع راكد/ متطور؛ مجتمع فقير/ غني؛ مجتمع ندرة/ وفرة؛ مجتمع منغلق/ منفتح؛ مجتمع إهتلاكي/ استهلاكي... ففي كل نوع من أنواع المجتمعات يظلُّ مبدأُ لعبة المطاردة واحداً: اقتناص الطريدة **المليئة، المالكة مالاً، وتحويلها إلى ضحية**، تملك شيئاً تدفعه/ تخسره، أي تدفع ثمن الشيء أكثر من قيمته الحقيقية، فتخسر كلما اشترت سلعاً، وخسارتها هي ربح التاجر والموزّع والمنتج.

المتاجرة في السوق هي التعبير الجديد عن لعبة المطاردة البدائية.

المجهول هو ثمن السلعة الحقيقي.

المعلومُ أو المعقول هو الزبون الذي يتخيَّله التاجرُ قادراً على إشباع رغبته الربحيَّة، غير المُقيَّدة إلاّ بقوّة خيال التاجر للثروة التي يريد جمعها من لعبة المتاجرة والمطاردة، وخيال الموزّع والمنتج أو المالك. فما بالك بالحاكم؟.

[4]

□ في مجال الحاكم ـ المحكوم:

تكونُ غايةُ المطاردة: إذعان المحكوم للحاكم، طاعته له وانقياده لأمره، حتى ليغدو المحكومُ بلا أمر، ويبدو في الجماعة موضوعياً سياسياً، منفعلاً، لا فعَّالاً لما يريد، ولا رائياً يعبِّر عما يرى. (مع ذلك، تُروَّج أكذوبة «الرأي العام»).

وتكون وسيلة المطاردة: توهيمُ المحكوم بأنَّه هو الحاكم، مثلاً (والحال هذه، فمن يحكمُ الشّعبَ إذا كان الشعبُ هو الحاكم؟)، وأنَّ في الجماعة رأياً عاماً، إرادةً عامّة أو وطنّية، هي عينُ المجهول الذي تحاول السياسةُ قلبَهُ بالخيال والترميز إلى معقول جماعي.

يكون **الحاكم** أو الراغب في الحكم هو **منتج الأوهام والاعتقادات** التي يسوّغها في لعبة المطاردة الجماعية، ويسوّقها بقوّة الكلام والمال والسلاح، حيناً؛ وبقوة السلطة أو الدولة الضابطة حيناً؛ وفي كل حين، بقوّة أدواتِ التخييل الجماعي من كَتَبَةٍ سلطانيين وخطباء وفقهاء وفلاسفة وشعراء وعلماء، أو من أحزابٍ مؤيّدة ورجالات موالية. أما المحكوم فهو في لعبة مطاردته، ضحية دائمة، كامنة أو مُعلنة، ضحية استهلاكِ ما يُقدَّم له من توهيمات وتعقيدات، يُراد منه هضمها كما هي، لا ممانعتها ولا نقدها ولا طردها.

بيد أنَّ هذه الآليّة السياسية، مثل الآلية التجارية والطبقية والجنسية، تمرُّ عبر الجماعة في دورات احتراب ومناورات، ومفاوضات ومساومات، حتى

يعوِّض كلٌّ لاعب عن خسارته المحتملة مع اللاعب الاخر. هذه الدوراتُ التنازعيّة التي تشكّل مجالات التفاهم والتسالم بين حاكم ومحكوم، قوامها تدليساتٌ متبادلة (تكاذب، تنافق مثل النفقاء التي تُبتنى في باطن الأرض، في خفاءٍ، وتُعَدُّ مجهولةً لا يعرفها سوى صانعها وقاطنها، ولا تغدو معقولةً إلاّ لمن يختبرها بنفسه).

[5]

□ في مستوى المطاردة الدوليّة:

تتمثّل كلُّ جماعةٍ أو أمّة بدولة، يُفترض أنها تُطارد الجماعات الدولية الأخرى، بالمبادلة والدبلوماسية وبالعنوة عند الاقتضاء، لتغليب ما تمثّلُ من مصالح، أكانت فردية حقاً أم جماعيّة افتراضاً. إن غاية المطاردة الدولية هي نهبُ خيرات أو ممتلكات الجماعات الأخرى؛ وتكون وسائلها الإعلام والثقافة والدبلوماسية والحروب الاقتصادية والعسكرية إلخ.؛ وفي كل حال، تكون وسيلتها الفكرية هي معرفة الآخر، كشفه كما هو قدْر الإمكان، وكشف مجهولاته وتحويلها معقولاتٍ سواءٌ بقوّة الخيال الاستقصائي والتجسسي أم بقوّة البحث العلمي والتحرّي عمّا يجري لدى الآخر. وما الدبلوماسية في أحد معانيها سوى تعرية الجماعات الأخرى، دون أن تدري مباشرة أنها تعرى وتنكشف أوراقها الخفية أمام لاعب دوليّ يطاردها ليجعلها مغلوبة في ملعبها الخفيّ، ومنهوبةً في أسواقها وأعماقها.

□

صفوة الرأي أن كل جماعة لا تخرج من ملاعبها المقيّدة إلى ملاعب حرّة؛ إنّما تؤشّر على محدودية قوّتها الخياليّة، وتدلُّ في الآنِ ذاته على مدى انقياد الجماعات المقيّدة بذاكرتها بقيود مجهولها الذي تخافه أصلاً، فلا تجد أمامها مناصاً من عبادته والركون إلى طقوسه، بدلاً من نقده ومعرفته وعقله. إن

الخوفَ من المجهول يُقيّد خيال الجماعة ويحدُّ من طاقات مكرها أو تفكّرها بما يجري من خفايا، ويحيلها إلى مرجعية وهميّة، تحوّلها بدورها إلى طريدة سهلة الإفتراس من قبل جماعاتٍ أخيلَ منها. وإن المعرفةَ العقلية في توليدها الجماعي، هي بنتُ أفكار أنجبتها مُخيَّلاتُ أفراد ذهبوا إلى الخبايا بعقل نقديّ، فوصلوا المستورَ والمنظورَ بخيالٍ يُسمَّى لا معقولاً في عُرْفِ الجماعات المقيَّدة الذاكرة، المطارَدة، المطرودة من مجالها الحيوي، بحكم سكونيّتها وتقليدها «لما كان»، وتعاميها عما يطرأ ويتغيَّر ـ فلا تقوم بخيالها الجماعي إلى طرد مطارديها وغلبتهم، إلا نادراً. وإن كسر الجماعة لذاتها، بتعطيل قوّة خيالها المعرفي أو التقني، لا يضاهيه أيٌّ انكسار خارجي، يكون معلولاً لعلَّةٍ جهلها بلعبة تحويل المجهول إلى معقول، وإلى آلة مطاردة، تحكم تاريخ اللاعبين الكبار في الجماعات: المرأة والرجل، المنتج والمستهلك، التاجر والمشتري، السياسي والمُسيَّس، العالِم والمتعلّم □.

X. اللامعقول واللاواعي

□ ما الفرقُ في لعبة المجهول، بين اللامعقول واللاواعي؟ وهل هما اسمان لشيءٍ واحد؟.

[1]

□ **في توظيف اللامعقول**، يُفرّق بين مقاصد دلالية ومقاصد استعماليّة. ففي المقاصد الدلاليّة يُقال اللامعقول:

أ ــ إمّا على ما لا يُعقل، ما لم يعرفه العقلُ بعلم وبوعي، بمنطقٍ وبمنهج، وما لم تحوّله العقلانيّة النقدية، بوصفها عمليّة إجرائيّة ـ اقتضائيّة (ذات إجراءات ومقتضيات دقيقة)، إلى موضوعة متمايزة فكرياً (Nuancé).

ب ــ وإما على ما لا يتقبّله العقل العلمي كحقيقة متحقّقة أو يقين مثبوت ببرهان اختباري، فيكون اللامعقول موضعَ شكٍ واشتباه، فيدخل غالباً في نطاق الرأي (Doxa) أو المنطوق التخميني (Énoncé doxique)؛ ويُسمّى منتجُ اللامعقول رائياً، إرتيائياً، مُخمِّناً (philodoxe)، يرى الأشياء بظنّه وتخيّله المحض، لا بعقله وخياله الإجرائي ومنهجه الاختباري.

ج ــ وإما على ما لم يُفتكر به، أكان ذلك بسبب خفائه وغموضه (ما فوق/ ما دون/ ما وراء متناول العقل العلمي)، أم كان بسبب تحريمه الاجتماعي أو حظره السياسي، فلا تكون هناك «مصلحة» في «معرفته»، ويكون

السكوتُ عنه مطلباً ولزوماً، مما يجعله من متروكات «اللامعنى التاريخي»، ومقتضيات «صرف النظر»، هناك حيثُ يُقتضى النَّظَرُ والنُّظَّار (Théoréme) والنظرية العلمية. وفي المقاصد الاستعمالية، يُقال اللامعقول:

أ ــ على الشيء «غير المعقول»، بمعنى غير المفهوم، غير الممكن حدوثه، وإذا حَدَثَ يكون عجباً.

ب ــ على العجائبي، الغرائبي، الإعجازي، الخارق، السحري، الديني؛ وفي كل حال، يُقال على المجهول، الأخفى والأقدس.

ج ــ على ما فوق المعقول، ما وراء العقل الذي ينتجه.

أما في فلسفتنا الرشدية، فالعقل والعاقل هما شيء واحد في العمليّة الإدراكية الواحدة، غير أنَّ العاقلَ هو الذي ينتج بعقله الكيفيّ أو الذاتي، ومن خلال معاناته، معنىً دلالياً اصطلاحياً، وهو الذي يُجرِّد معنىً استعمالياً لكل شيء يعقله بخيال ذاته ومصلحته. وهنا ننبّه إلى نسبيّة **المعقول واللامعقول**، إلى تناسبهما في نطاق العقل الذي ينتجهما: فالعقلُ عينُه الذي يعقلُ شجرةً عقلاً علمياً، كما في واقعها الطبيعي، هو عينُه الذي يتخيَّلها شجرةً أخرى، كما عاناها وعناها يوم جلس تحتها مع امرأةٍ حبيبة، فصوَّرها، مثلاً، شجرةً كونيّةً ساحرة، تكاد تضارع امرأته. ويكون اختلافُ تصاوير الشيء الواحد في وعي العقل الآخر، الذي يستهلكهما ثقافياً من موقع أو موقف مختلف، متناسباً مع إدراكه اللعبة الفكرية بوجهيها المعقول واللامعقول، ومشروطاً بعملية وعي **المُثقَّف**[1] ولا وعيه في آن. فمذا عن اللاوعي؟.

---

(1) المثقَّف هو الذي يستهلك المنتوج الفكري (خلافاً للشائع)؛ أما المُثْقِف فهو الثاقف، الذي ينتج الثقافة ويستهلكها أيضاً. وهذا التدقيق غير موجود، غرباً، في مفهوم (Intellectuel).

[2]

□ **اللاوعيُّ** هو بتركيبه المباشر نقيضُ الوعي (Con - science) الذي يعني امتلاكَ علمٍ بشيء، توليدَ معرفةٍ أو إنتاجها بكيفيّة احتوائية (- Con)، يقتضيها العقلُ الواضح؛ فيما يعني **اللاوعي** ـ ومنه فاعله: **اللاواعي** ـ، امتلاكَ معرفة بعقلٍ غامضٍ، يُوصف عموماً بأنّه «مكبوت»، «مُحْبَط»، «لا سويّ» أو غير طبيعي، «تشويهي»، «إنحرافي»، «تحريفي» (غير ملتزم بحرفِ العقل أو بحرفته المعرفيّة القويمة).

اللاواعي (In - Con - scient) هو الذي يعاني الأشياءَ ويجرّب الأشخاص والأفكار بطريقة مختلفة عن المألوف؛ بطريقته هو، الذاتية البحتة، الزَّهْوّية (النرجسية)، المستندة إلى **أنا مُقيَّد** بقيود «الكبت» و «الاغتصاب» و «الانحراف»، كما يُقال في التفسانيّات الاجتماعية المعاصرة؛ وهو الذي يُقدِّم خيْلاتٍ أو مُصوَّرات رمزية عمّا يرى بعقله الإنفرادي، متمايزة من خَيْلاتِ العقل الواضح. هنا نتساءل: هل الغموضُ ميزة أم تهمة؟ هل المُقدَّسُ غامض أم واضح؟ هل العابدُ واعٍ أم لا واعٍ؟.

سوسيولوجياً، الإنسان الاجتماعي الموصوف بالوعي، وبأنه «الواعي»، هو نفسه اللاواعي تناقضياً، حسب اختلاف مواقعه ومواقفه ومصالحه. فإذا كان معنيّاً بما يرى، بما يفعل أو يتبادل داخل الجماعة، نراه يمارس **الازدواج الارتيائي** (Di - Vision) أو **الانشطار المعرفي** (كما ألمحنا إلى ذلك في كلامنا على **الشاطر والشطارة**). وعليه يكونُ ذا وعيين: فمن وجهٍ، يقدِّم **صورةً واعية** عن شيء يرغبُ في كشفه؛ ومن وجه آخر، يقدِّم **صورة لا واعية** عن شيء آخر، أو عن الشيء عينه في موضع مختلف، حين يرغبُ في ستره. ولا وَهْمَ أنَّ الإنسان الموسومَ بأنه «عاقل/ واع»، هو في سلوكه الاجتماعي غيرُ ذلك. ففي الغالب، يسود اعتقاد بأنَّ الجماعةَ هي التي تكبته، وأنّه ضحية اللعبة الكبتيّة الجماعية. وهكذا يُنسى أنَّ من ضمن لعبة الكبْتِ، مثلاً، نزوعَ اللاعب إلى كبْت نفسه، وضبطها ذاتياً، أقلُّه في نطاق لعبة مصالحه/ معارفه، ومنطقها

الداخلي القائم على الكشف والستر، الرأي والصمت. وعندنا أن الإنسانَ كبتيّ في لعبته الاجتماعية، لعبة المطاردة، حيث يكون مطارِداً ومطارَداً في آن. يُقال إن المكبوت لا يموت. لكنْ بأي معنىً؟ أبمعنى أنّه لا يموت إلاّ بموت صاحبه، وكأنه هو ظلُّه، قرينُهُ الذي لا يلازمه منذ ازدواجه في مرآة ذاته أو في مرايا جماعته؟ إن الإنسان الاجتماعي تنوّعي، تعدّدي (Polyarchique) والقيم (Polyvalent)، وهو تالياً متنوع العقول (لكل عوض في جسده: عقله ومصلحته، عقله المتخصص ومصلحته الخاصة، اللذان يأتلفان ويختلفان مع عقل الجسد الكلي، دماغه ومنظومته العصبية، مثلًا)، فهل نملك نظرة تنوعية إلى هذا المفرد المُصاغ بصيغة الجمع؟ إلى هذا العاري المستور نسبياً؟ نرى أنَّ الكبت هو اسم نوعي، آخر، للسَّتْر؛ وأنَّ اللاواعي هو الذي يكبتُ أو يستر بعقل ما يحتوي في ذاته (عين عقله) من معلومات أو معطيات، وأنه هو الذي يقدِّمُها للآخر بصورة مغايرة عن وعيه كآخر، يقدمها له بصورة وعيه الذاتي، الشخصي، وعي المكبوت أو الكابت، الذي لا مصلحة له في التعّري المعرفي أمام وعي الآخر.

فما هي العلاقة المُتاحة اجتماعياً بين اللامعقول واللاواعي؟.

إن العلاقة التعاكسية بين الوعي والمعقول ـ الوعي الذي ينتجُ علماً بالذات من داخل الحاوية الجسدية أو البيئة الداخلية للعقل ومعارفه؛ والعقل الذي ينتج معرفة بالذات من خارج الحاوية الجسدية أي من البيئة الخارجية للعاقل الواعي نسبياً ـ تبدو لنا أنها هي نفسها التي نراها مقلوبةً في علاقة اللامعقول واللاواعي؛ مقلوبة لسبب أساسي هو أن الإنسانَ الاجتماعي ماكر، كابت وكاتب، ساتر وكاشف معاً. وعندنا أن الماكر الاجتماعي، التاريخي، هو الفاكر أو المفكِّر بالأشياء الواحدة بكيفيّات عقلية متباينة بتباين الأوضاع الجماعية والألعاب التنافسية والمصالح المختلفة التي تدور حولها لعبة الوعي والمعرفة.

[3]

□ يصدر اللامعقول الخارجي واللاواعي الداخلي عن مصدر إنساني واحد، العقل ـ الوعي، هذا الجهاز التفكّري، الخيالي، الذي يربط كل شيء بمصالحه وبما يحرّكها من رغبات وشهوات ونزوات واشتهاءات، جرى التعارف الاجتماعي على اعتبارها «حاجات». وعندنا أنَّ كيفية اشتهاء الحياة وكيفيّة مقاومة الموت بالمعرفة، تُحدِّدان سلوك العقل المصلحي، الانتفاعيّ، وتؤثِّران عميقاً في مساراته وألعابه داخل الجماعات التي تمارس طقوسها وألعابها في ملاعب مُقيّدة:

■ **فيكون المعقولُ نتاج لعبة العاقل في ملعب معرفيّ اجتماعي مقيَّد** (مدرسة، جامعة، مركز أبحاث، مصنع، إلخ.).

■ **ويكون اللامعقولُ نتاج لعبته في ملاعب معرفية غير مقيَّدة** (مسرح، شعر، رواية، رسم، نحت، نقش، عمارة، صناعة إلخ.).

■ **ويكون اللاواعي نتاج لعبة الواعي مع ذاته، مع مصالحه الإنيّة (الأُنطولوجية) الكامنة أو الكائنة في مكنون سرّه وغموضه.**

وفي كل حال، يكونُ غذاءُ اللامعقول/ اللاواعي هومصلحة عقل اللاعب، ووعيه أنَّ ما ينبغي كشفه إنما يسهل على الآخرين أخذه منه، واستهلاكه أو أكله وامتلاكه؛ وأن ما ينبغي سترُه يصعبُ على الآخرين وعيه وتناوله معرفيّاً، وتالياً يصعب أخذه كما هو، إلاّ بعد فك رموزه وفهم إشاراته العصيّة، وصفوة القول: إن **الإنسان لاعبٌ سريّ وعلني**؛ فهل السرُّ كبْتٌ وغموض؟ وهل الإعلانُ كشف ووضوح؟ بماذا تُقاس المسافة المعرفية بين السرية والعلانية في لعبة الأنا ـ المجتمع؟.

إن السرَّ مثل الحجاب، له وجهان: وجه المحجوب عن سواه، ووجه المكشوف لذاته؛ وإن الإعلان عن وضوحه الموهوم، فيه من الأسرار بقَدْرِ ما

فيه من الإبانة، وعندنا أن المسافةَ بين معقول ولا معقول، وبين واعٍ ولا واعٍ، لا تُقاسُ ولا تُعرَفُ إلاّ بزمان اللاعب وتحوّلاته وتطوراته: من حين إلى حين، ومن حيّث إلى حَيْث. هذه المسافة تُعبِّر اجتماعياً عن صيرورة اللاعب العقلي، الماكر - الذي يبدّل أفكارَه وصُوَرَه ومسالكه بتبدّل مصالحه واشتهاءاته ومقاوماته، التي يحدّدها سراً وبذاته (على إيقاع: ما نوى) داخل الجماعة أو بمعزلٍ عنها. ومثاله هذا الوهم الدلالي أو الاستعمالي، الذي يقف. وراء حالة المرأة - الرجل، ليطمسَ لَعبة كل امرأة بذاتها وهي تتحوّل أنثى سوسيولوجياً، ولعبة كل رجل بذاته وهو يتحوَّل ذكَراً سوسيولوجياً؛ ويُدَّعى أن حالهما هي حال كل رجل وامرأة. فمن أين جاء هذا الإطلاقُ المعرفيّ؟ من الخيال الفلسفي، من وهم الكليّات والعموميات، من هناك حيث يحكى - خارج المجال التلاعبي - عن المرأة العامة والرجل العام، وكأن هذه وهذا موجودان حقاً! هذه مجرَّد أخاديع معرفيّة! وهناك في المجتمع حالاتٌ فاردة، مهما جَرَتْ المحاولاتُ التعميمية لتبسيط لعبة الوعي والعقل □.

XI. التعقيدُ والتقييدُ: إشكاليّاتُ الإنتماء

□ بين المعقول/ الواعي واللامعقول/ اللاواعي، يقع ما يُفترض أنه **«عقلُ الجمْع»**، عقل الجماعة أو العقل الجماعي الذي رآه الزمخشري **«جمْعاً مؤنثاً»**، أي صالحاً لكل الاستعمالات؛ والذي اتخذته الأديانُ إيماناً واعتقاداً، وسمّته السياسةُ **«رأياً عاماً»**. وعندنا ـ كما أشرنا في غير موضع من هذا الكتاب ـ أن ملعبَ الجماعة مُقيَّدٌ، وبقوّة، بقيود اللاعبين المركزيين، الكبار، حيث الأمرُ بين النّاس هو **للأمير**، رمز السلطة القاهرة والقوّة المتفوّقة، وليس للناس ولا بينهم. مع ذلك يجري الحفاظُ على ما يُسمّى **«اللاعب الجماعي»** أو **الجمهور، العامّة، الأغلبية**، إلخ.، بتعقيداتٍ وتقييداتٍ تكرارية، تتحوّل مع الممارسة والأجيال إلى تراثٍ عينيّ أو مأثور اجتماعي تاريخي، له فقهه وفلسفته وسياسته. فمتى يكون له علمُهُ؟.

[1]

□ **ما المقصودُ بالتعقيد؟**:

أ ــ يُقصَدُ بالتعقيد: **إعطاء عقيدة لجماعة كامنة**، يتعاقد أفرادها بشهادة، بميثاق أو وثيقة، على تقديسها (تصديقها)، وتعيير سلوكهم الأخلاقي بمعاييرها. أما العقيدةُ ذاتها فقد تكون سحرية، دينية، اقتصادية، سياسيّة، فنيّة، علميّة إلخ.، يتشابكُ فيها المجهولُ والمعلوم، اللامعقول واللاواعي/

المعقول والواعي، وتتداخل الحقائقُ النفسانية - الاجتماعي مع الحقائق الاجتماعية - التاريخيّة، وتتفاعل المظنوناتُ والميقوناتُ، ويتغالبُ الديني والسياسي في نطاقها التلاعبي.

ب - كما يُقصد بالتعقيد جعل الناس يعتقدون بما لا يعلمون، بما لا يرون ولا يسمعون ولا يعيشون. هنا، يدلُّ التعقيدُ على توهيم الذات العارفة، بأوهام خارجية، تُنتَج لاستهلاكها، ولا تنتجها هي ذاتها إلاّ تكراراً. وتكون وسائل التعقيد: التقليد اللاواعي، النَّقْلي، المُحاكاتي. أما غايته القصوى فهي ترويضُ الناس وتطويعهم لقبول المفروض عليهم من عبادة أو قيادة، من أديان أو أحزاب، من مرجعيّات دينية أو سياسية.

ج - يُقال التعقيدُ على سلوك الفرد أو الجماعة المُعقَّديْن بعقدٍ معيّنة: عقدة نقص، عقدة كمال، عقدة جنس، عقدة نفس، عقدة عظمة (الانتفاخ: جنون العظمة)، عقدة اضطهاد وإحباط، عقدة ثراء، عقدة فقر، عقدة اغتصاب، عقدة قوّة ومظلومية، إلخ. وهذا النّوع من التعقيد، الفردي أو الجماعي، يتضمّن ازدواجاً للأشخاص، وتركيباً تناقضياً لوجدانيتهم أو أخلاقيّتهم. يُقال مُعقَّد على كل شخص يتقيَّد، في كلامه وسلوكه، باعتقاد أو وهم لا يحيد عنه، ولا يفارقه فكأنه هاجسه الأوحد وهوسه المسيطر: انحراف، كذب، سرقة، جنس، مخدرات إلخ. وحدُّ المُعقَّد أنّه الشخص الغامض في رأيه وسلوكه، الذي يعني الشيء وضده في آن، فيرغب فيه ويرغب عنه، يُظهر غير ما يُعلن؛ ويلعب على نفسه لعبة الانقسام الذاتي، يمزج لا معقوله بمعقوله، شديد الانطباع والتأثر بما يسمع، وبما يرى وبما يحدث أولا يحدث. يقابله البسيط، الواضح، الواعي، العقلي، الذي يمارس تفكيكَ المعطيات وتبسيطها لفهمها موضوعياً بعلم ودراية معرفية. وعندنا أن التبسيط المعرفي يتنافى أساساً مع مقولة التعقيد التي تُقام عليها السلطة في الجماعة سلطة أثرياء، رجال سياسة، أحزاب، طوائف إلخ. فيما التعقيد، بكل مستوياته المعرفيّة، يرمي إلى التلاعب باللاواعي أو اللامعقول في المعرفة الإنسانية، وإلى إحلال

العقّاد أو المُعقِّد الحديث محل الساحر العتيق؛ وفي المآل، يرمي إلى جعل المجهول عقيدة سرّية، بحيث إنَّ المُعْتَقد به يصحُّ فيه القولُ: إنّه يؤمنُ بما يجهل، ويسكت عن معرفة ما يمكن عقله وفهمه واستعماله. ونرى أنَّ فرضَ رأي أو عقيدة على جماعةٍ بالإكراه أو بادعاء التفوّق المعرفي، إنما يقلِّل من فرصها التاريخية لاختبار عقلها الوضعي في الأمور المعروضة، وإنتاج رؤية عقلانية لما ترى وتعاني. وهذا كلُّه يعمل في اتجاه حَرْف عقول لاعبي الجماعة عن مسارها الابتكاري وحصرها في القولبة التكرارية، حيث تعقم وتتحجَّر. مع ذلك، لا يجبُّ العقيدةَ إلاّ رأيٌ أو عتقادٌ مختلف ومخالف، يراه فردٌ في جماعة، فينشره بينها ضمن عملية اللعب التعارفي، كأنه هو «الحق كله» أو «الحقيقة كلها». وتكون مقاومةٌ ومغالبة، إلى أن يسود رأي محلّ رأي، أو عقيدة محل عقيدة. فلا جماعة ـ مهما تعلَّمت وتعقلنت ـ بلا عقيدة جماعيّة، قوامها البحث عن مجهول، لأن المجهول يظلّ قائماً في خيال الفرد وجماعته، ولأنَّ لكل جماعة مجهولَها الخاصّ بها؛ كما لكل فرد مجهوله الشخصي.

في التعقيد شيء من التهم والتوهيم، صادر عن خارج العقل الوضعي، يُضارع اللامعقول الذي يتّخذ من المعقول قريناً له أو ظلاًّ. كذلك، في التعقيد شيء من التخيّل والتخييل، صادر من داخل العقل، يُضارع اللاواعي الذي يقترن بالواعي، لكنْ عبْرَ زمانه الداخلي. أما أخصُّ خصائص التعقيد فهو نزوعه شبه الدائم إلى جعل المُعقَّد أو المُعتقِد يظنُّ أنه يملك حقيقة مطلقة يقيم عليها توازناته الشخصيّة داخل جماعته المنوالية (Groupe de base) التي تقلِّد مثالاتٍ قديمةً أو مستحدَثة، والتي تظنُّ بدورها أنها مثالات تلبي حاجاتها الإيمانيّة وتحمي مصالحها الدنيوية وتصونُ أمانها. هكذا تبني الجماعةُ المُقيَّدة توازنها الداخلي على قُطبَـيْ الديني والسياسي اللذين يفرضان لا معقولاً غيبياً على المعقول الدنيوي؛ أي أنهما يفرضان القدسي على الرَّجْسي، ويقيّـدان الواعي الفردي باللاواعي الجماعي، ويسمّيانه رأي الجماعة أو «عقلها الجمْعي»، وهو عندنا «عقل» توهيمي، لا أكثر.

لقد مُورس التعقيد على الجماعة بوصفه أداةً دينية ـ سياسية لمذهبةِ الأفراد واقتيادهم بقوّة ما يجهلون إلى تصديق ما يسمون. وهذه الممارسة

تختصُّ بها، داخل الجماعات الاعتقادية المقيَّدة، عائلات دينية ـ سياسية، تعادي العقلنة بطبيعة معارفها ومصالحها، وترفض أيَّ فصلٍ بين اللامعقول الذي جعلته قدسَ أقداس الجماعة الملتوية عقلياً، وبين المعقول الذي تنتجه الجماعةُ في تاريخيّتها. وهي فوق ذلك تعبِّر عن رفضها هذا، بممانعة المجتمع المدني أو الأهلي، الحرّ في إبداع عقلانيّته وظلها اللاعقلاني، ومقاومة الفصل بين الدين والسياسة، بين العائلة الدينية ـ السياسية والدولة، لأنها تعتبر «دولة الجماعة» من أملاكها وأسلابها ومتروكات أجدادها. من هذه الاعتقادات المقيّدة للجماعة، تتناسلُ «أصوليّات» متنوّعة، كامنة أو معلنة. فالمطمحُ الأكبرُ للعائلات الدينية ـ السياسية أنْ تفرض نفسها على الجماعة كمرجعية مطلقة، وأن تجعل الناس ينتمون إليها بحكم اعتقادهم لا بموجب عقلانيتهم، وأن تحوِّل أصولتها اللاعقلية، بقوّة خطابها التعقيدي، إلى مذهب ديني ـ سياسي، أو «كنيسة» غير مُعلنة، أو حزب مطلق (**حزب الله** = حزب المُطلق، الحق الإلهي) يملك «الدولة» التي تقيّد الجماعة، والتي تدّعي الحق الإلهي، بوصفها «فرقة ناجية» ـ فيما الآخرون «**جاهلية جديدة**» عند سيد قطب، أو «**في النّار**» عند سواه ـ تارة، وتارة تدّعي الولاية على عقول الجماعة باسم وصاية متّصلة بحق إلهي (**خادم الحرمين، ولي أمر المسلمين**، إلخ.)؛ فيما الحقُّ الإنساني يُموَّه ويُخفى في ظلال أخلاقيّاتٍ وفلسفاتٍ تعقيدية، حدودية، تقيّد الفردَ والجماعة، وتضبط السلوكيّات بعصا الدولة (المُطَاوع)، على إيقاع مصالحها الخفيَّة وخطابها النّقلي الذي لا يملكه سواها.

[2]

إن هذه العائلات «المالكة بالوهم» تفرض الإكراه سلطاناً، وتقلب المعرفة نقلاً لحديث عن حديث، ولرواية عن رواية، أو لنص عن نص، فتعطّل العقلَ الفلسفي والعلمي، الجدالي والسجالي؛ وتقدّم نفسها للعامة أو للعميان في نظرها، كأنها هي «عائلات قدسية»، عائلات تقدِّس نفسها بما تحمل من عقائد شريفة (الشريعة أساس شرعيتها الوراثية)، وبما تلبس من رموز وإشارات

وألوان تفصلها عن المجال العام داخل الجماعة، توّفر لها مَرتبةً أو منصباً من الطراز السياسي الأول.

إن إشكاليّات انتماء الأفراد إلى الجماعات المعقّدة، ترتدي أبعادها الكبرى حين يُحوَّل الديني إلى اعتقادي أو تعقيدي كَبْتي، ويحوَّل هذا الأخير إلى سياسة، تحت شعار «لا إكراه...»؛ سياسة تطارد، بالمحافظة الظلاميّة، عقولَ الجماعات، لتستلبها قرارها العقلاني، ومنه القرار السياسي؛ وهكذا يتحوّل سجن الأنا الاعتقادي إلى سجن أنا سياسي، يستملك بقوّة الدولة، وعي الجماعات وعقلها، وعي ذاتها وعقل محيطها، فارضاً عليها منظومة «معرفيّة» قطباها: اللامعقول بوصفه غيباً سياسياً، واللاواعي بوصفه حكماً قدسياً.

وبثنائيّة الغيبي ـ القدسي، يجري تقييد الجماعات في سلوكها المعرفي؛ فهي لا تعرف ما تعرف إلاّ بتقليد مرجعيّتها؛ فلا يكون أمامها أي سبيل لابتكار ذاتها المعرفية وتصنيع عقلانيتها الاجتماعية. إنها تنتمي قَسْراً إلى اللامعرفة، وهي مع ذلك تُوَّهم أنَّ ما يقدَّم لها يومياً من وجبات أشباح معرفيّة، هي وجبات صحيّة ومفيدة، في الدنيا عموماً، وفي الآخرة خصوصاً. والدولة اللاعبة، تدَّعي تمثيل الدنيا والآخرة معاً. وعندنا أن الفرد المعقَّد ـ المُقيد، يُكره على الانتماء إلى جماعة لا معرفية، تفرضُ فيها الدولةُ حدودَها القسرية، التي تُزّينها، فتبدو الدولة كأنها «الجنَّة»، فيما المجتمع الأهلي هو «الجحيم». فما سرّ نجاح هذه اللعبة؟ وهل الفرد المُقيَّد مُنتمٍ أو لا منتمٍ؟.

[3]

□ يكمن سرُّ نجاح اللعبة الدينية ـ السياسية، في إلغاء الإنسان من خلال إلغاء أصله العقلي، بتعطيله، ثم بتقييده وجعله ينتمي إلى منظومة لا معرفية. وهو لا يكتشف إشكاليات انتمائه المعرفي العقلاني إلاّ حين يتصّل بفضاء الجماعات المعرفية الحرَّة، ويتيقَّن أنه غير منتمٍ إلى عصره. ويعلم فيما يعلم أن

تقييده العقلي عطَّل أصله الإنساني، وأنه لازم عمليّات تعقيده أو تنشئته الاعتقادية وبرمجته اللاعقلية منذ ولادته حتى دفنه المعرفي بمراسم وطقوس. ويرى كيف تُجنَّد، لهذا التقييد، طاقاتُ الرقابة والتلقين والضبط والإكراه والقمع والزجر والتنكيل والسجن والقتل، وكيف تُقام حدود الإكراه التعقيدي وتتحوّل إلى قوانين وسيوف مسلَّطة، ويفهم أخيراً أن التقييد الديني ـ السياسي لا يتمُّ إلاّ بإكراه: ذاك أن ادّعاء **الأصل والأصالة هو بذاته موقف قمعي، تقييدي وتخريبي معاً، غايته تأكيد السلطة الوراثية، وإلحاق الأجيال الجديدة بأبناء الوَرَثة، ومنعها من الانتماء بعقلها إلى ذاتها.** فيما تكون المقاومة الأصولية للعصر والمعاصرة والعصرنة هى إكراه للجماعة على التقيّد «بما كان» والإيمان به أشدَّ الإيمان؛ وتكون تالياً محاولة مستميتة لمنع الجماعات من رؤية ما يجري أمامها، وتضليلها عن معرفة ما يتحوَّل وما يتبدَّل في العالم المحيط والأوسع. **الأصولية تعني إكراه المعاصر على الانتماء إلى ماض وإلى دولة وراثية وعائلات دينية/ سياسية حاكمة.** ولا يعي أفرادُ الجماعات المُعقَّدة مدى تقييدهم واستعبادهم أو استبعادهم عن الانتماء إلى روح عصرهم، إلاّ حين يتصّلون بجماعاتٍ حرَّة منفتحة على مستقبلها، فيكتشفون أحياناً مدى بشاعةِ الأوهام والقيود التي يرسفون في أغلالها، ومدى تأخرّهم عن حركات العلم والمعرفة والإبداع العلمي ـ التقني كحضارة جديدة تماماً، لا تُجدي «**حضارةُ التعقيد**» الخطابي أو الكلامي السحري، في مواجهتها ولا في منافستها، بدعوى أن «الآلة إلى سقوط» وأن العقائد السحرية والناطقين باسمها «إلى خلود»!.

إن التقييد الجماعي بتعقيدات فكرية، يُنتج أوثاناً ذهنية متحجّرة، أين منها الأصنامُ الفنيّة التي أنتجها الإنسانُ ـ الفنّانُ للتعبير الرمزي عن جماليّاته؟ هذه الأوثان أو الكائنات الذهنيّة الانطباعيّة، تمارس طقوس انتمائها الشكلي من خلال عبادتين متلازمتين: **عبادة الفرد القدسي وعبادة الفرد السياسي**، مالك الدين ومالك الدنيا، اللذين يحكمان الجماعات المقيّدة، بوصفهما شخصين

متكاملين، أو كشخص واحد بوجهين. وعندما يكون الاعتقادُ والسياسة قيدين لعقل الفرد في الجماعة، فإن الانتماء الحقيقي يكون إلى قيد، ويكون عقل «المنتمي» محدوداً بحدّين: النَّقْل والسيف (أو النَّار). ويُعامل العقل الفردي الحر أو المتحرّر، كأنه «لا منتمٍ»، دخيل على الجماعة المعقّدة أو مرتَّد عنها: وعندها مَنْ لم يمت بالسيف السلطاني، مات معرفياً بالتقليد، أي بالبقاء خارج عصره، والحياة الوهمية مع أموات الماضي السحيق أو مع أوثان فكرية تستعمل اليوم كل وسائط الإعلام والعلوم الحديثة، لتبثَّ دعوتها إلى التحجُّر بين حجارة الشطرنج أو «الكتيبة الخرساء» التي يُلعب بها، فلا تتحرّك إلاّ بأمر وسلطان.

□

هل قسونا في توصيفنا هذا، على الجماعة المعقّدة ـ المُقيَّدة، وقصرّنا في الإشارة إلى أفراد يمكرون في داخلها، ويفكّرون بطريقة مختلفة لا تستبعد الآخر، ولا تهرب من العصر؟.

إن العقل العلمي نقديٌ، قاس، صارم بطبيعته المنطقية والمنهجية، ولا مصلحة له في المصالحة مع نقيضه أو خصمه إلا بدحضه، وهضمه بوصفه عقلاً ضدياً، يتحزّبُ في انتمائه إلى اللامعقول واللاواعي، لا باعتبارهما قطبي توازن خيالي وتبادل رمزي مع المعقول والواعي. بل باعتبارهما سيفاً سياسياً مسّلطاً عليهما، مانعاً لتبادعيتّهما، مُقيِّداً لحراكهما الطبيعي. وإن المرجِع في العلم هو العقل الواعي بيئته الداخلية، العالم بيئته الخارجية بتقنيات ومنهجيات واختبارات وصناعات؛ العقل المتخيّلُ نفسَه وسواه كقوتّين حرّتين ومستقلتين؛ كلّ في مجاله، ينتج معارفه بنفسه ـ ومنها اللامعقول والمعقول، اللاواعي والواعي، السري والعلني، الخيالي والواقعي، الجمالي والعملي ـ لا يتلقَّاها تكراراً وتقليداً. أما خطر الأصوليّة التكرارية على العقل العلمي فهو أنها تخرّبه حين تحزّبه؛ فتجعله سلطة وهمية وراثية، لا سلطاناً إبداعياً، فعلياً وفعّالاً لما يريد ولما لا يريد. وفي فلسفتنا، تكونُ أصولية كلُّ حركة فكرية أو سياسيّة

ترمي إلى تعقيد العقول الفردية، وتقييد حراكها وانتمائها إلى الصيرورة، فتعطّل بذلك حرية العقل اللاعب باستقلال عمّا سواه، ونرى أن وصف أصولية يصحّ على كل حركة تقدّم نفسها كقوة توضيب أو تعليب، تضبط عقل الإبداع، وتقيّد لعبة الفرد الحر بحدود قهرية، وتسيّره آلةً تعمل لحساب الدولة الوراثية التي تفرض بالقوّة سياسة العقل النقلي التكراري، العبادي ـ الانقيادي. ونخلص إلى القول: **إن الجماعات المقيّدة، المحكومة بالتعقيدات الوراثية، هي بلا قائد فعلي، ما دام قائدُها السياسي هو خوفُها** مما ترى ومما يدور في فضاء المعرفة العالمية[*] عقلنة للواقع المتجدّد دوماً، فيما هي جماعات متحجرّة، متوثّنة من داخلها، مذعنة لكل حامل سلاح أو مال أو تزمُّتٍ أو تنصُّت □.

XII. في التغرير والمغالطة

□ لكل فردٍ في ملعبه الجماعي المقيد: ظلّه، شبحه أو قرينه. ولكل جماعة مسكونة باعتقاداتٍ وتقليداتٍ، قريناتها الشبحيّة التي تتخيَّلُ بها ما كانت عليه جماعاتها السالفة المورِّثة، وما يمكن أن تكون عليه جماعاتها الخالفة الوارثة. شبحُ الفرد يسمّى روحَه، شخصه أو شخصيّته، شهرته أو سمعته، كليَّته أو معناه الجامع. شبح الجماعة يسمَّى لامعقولها، «عقلها الجمْعي»، رأيها العام، الأعمى عادة، طالما أن العامَّ لا يرى، وأن الخاص، الفرد في الجماعة، كل فرد هو الذي يرى ويعاني ويعقل. من هنا نرى أن **اللعب على الأشباح هو أساس التغرير، وأن اللعب بالعقول الشبحية هو أساس المُغالطة.**

[1]

□ **في اللعبة الفردية ـ الجماعيّة، تكون الحرية الفردية شرطاً لحرية الجماعية عينها. وعندما تُحْظَر حرية الفرد اللاعب أو تُقيد بما يعطلها ويلغيها، إنما تغدو مبادرته اسماً لغير مسمًّى، ويغدو هو عينه موضوعَ تغرير، محكوماً مسبقاً بقرار «ظنّي»، يجعله يظنّ بنفسه وبسواه:**

ـ يظنُّ «خيراً» فيلعب مع الآخرين.

ـ ويظنّ بهم «شراً» فيخافُ من اللعبة، يقاطعها أو يباشرها بشرٍّ آخر.

الظنُّ هو الابن البِكر للمَكْر، والشكُّ هو وليدُه المنهجيّ، فيما يكون النقدُ

آخرَ مَنْ يطرقُ بابَ اللاعبين على بيوت الجماعة. أما الذي لا يظنُّ بالملعوب ولا يسعى إلى كشفه بالشك وبالنَّقد، إنما يُغرِّر بنفسه، ويُقرِّرُ سلفاً الخوضَ في لعبة ذاتية خاسرة، حجمُها مدى عجز خياله العقلي عن معرفة الآخر، بكذبيّته وصدقيّته، بحيلته ونزاهته، بوسيلته وغايته. فالعجز الخيالي، مثل أي عجز آخر، ناشيء من قصور اللاعب عن الإحاطة بمعطيات اللعبة وشروطها. وكل قصور في الطاقة الخيالية العقلية، يترجم نفسه خسارةً في حساب الألعاب البشرية.

نقصد بالقصور الطوقي (نسبة إلى **الطاقة**): تقصير العقل عن تخيّل الذات والآخر في مدى تلاعبهما، وترجمته إلى انخداع ذاتي، ونفاق وكذب؛ فيما المَكرُ يقوم على عصمة الذات نسبياً من مخاطر التغرير بها، وتمكينها من التغرير بالآخر، حتى تتوفر الشروط أو العناصر الملازمة لفلسفة اللعب عينها.

إن **الغُرَّ** هو الطفلي، القاصر أو المقصّر في مجال اللعب، في ميادين المنافسة والمصارعة والمبارزة والمنازلة أو المغالبة الاجتماعية بكل ألوانها. فمبدأ اللعب هو **الغلاب** لا السَّلام. «**السلام عليكم**» دعوة رمزية. ما يحصل في المجتمع التاريخي هو التغالب، التلاعب الجماعي الذي يقوم على التغرير بالذات حين يُقحمها الفردُ الغُرُّ في ملاعب ثنائية أو جماعية، وهو يظنُّ أنَّه أهل لخوضها (امتحان، مباراة، حب، متاجرة، إلخ.)، فلا يكتشف نقيض مظنونهِ إلاّ حينما يخسر أو يفشل. في كل فرد **رغبة عارمة** (من العُرْم: ذروة الشيء، قمّته، أكمته)، شبحٌ ملازم ينفخه إدّعاء الرّبح وإحراز النَّصْر، وخوف مستديم من العكس. أما القوامُ الآخر للتلاعب الاجتماعي أو الجمعي، فهو التغريرُ بالآخرين، جعلهم يظنّون أنّهم **أكفَّاء** (جمع تلاميذ في مدرسة، طلاب في جامعة، أفراد في جيش إلخ.)؛ **أصحّاء**، **أسوياء** (ومع ذلك يتعايش ويتلاعب في الجماعة: المرضى والأصحّاء، الأسوياء والقاصرون طوقياً)، قادرون هم أيضاً على اللعب والربح والفوز أو النّصْر. والواقع أن كل لاعب لا يحسبُ

قدراته وطاقاته الممكنة بدّقة، يكون قد ذهب «إلى الهيجاء بغير سلاح». وأول سلاح الاهتياج هو المَكْر. فمن لا يُفكِّر بما يملكُ من طاقة لعبيّة، وبما يملك منافسوه المحتملون (أخصامه، أعداؤه، ومحبّوه وأصدقاؤه أيضاً)، تفكيراً دقيقاً ـ مستعرضاً في خياله العقلي كل الاحتمالات، مستجمعاً من الواقع كل المعطيات المتاحة، مستعلماً بمنهجٍ واستقصاءٍ عن كل المعلومات المُفيدة في كل لعبة ـ، إنما يبيح لغيره إمكانَ التغرير به، وجرَّه إلى لعبة غير متكافئة، وتالياً خاسرة، بمقدار منسوبه التغريري ـ لا وعيه، لا عقله.

الحقيقة أنَّ قياس المنسوب التغريري لدى الأنا/ الآخر، يستلزم علماً منطقياً حسابياً لطالما افتقرت إليه الجماعات الاعتقادية المقيَّدة، والتي ذهبت في ظنّها إلى أن التسلح بالمنطق العقلي وحساباته الدقيقة هو نوع من الهرطقة والخروج على المعتقد الوهمي (وهمي لأنّه يضع النيّة، مثلاً، موضع الحساب والإحصاء الدقيق للمعطيات)، المعتبر مع ذلك أنه «قويم» و«إنقاذي». فيما الجماعات الأخرى تنهض وتتقدَّم معتمدة مبادىء عقلية: **«أنا ألعب»، «أنا أفكر»** باللعبة وباللاعبين الآخرين؛ **«أنا أنافس» «أنا أمكر»** في اللعبة حتى أربح.
إن الجماعات المعقَّدة والمقيّدة بأوهام ماضيها الميت، تحتاج إلى فلسفة عقلية تجعلها تحيا في حاضرها وتفتكر بمستقبلها العملي بعلم وحساب، لا بتكرار واجترار «لما كان». وإذا لم تقطع معرفياً مع موتاها الفكرويين، واكتفت بما تعتقد و «تظنّه خيراً»، فإنَّ المسافات العلمية ستزداد في القرن الحادي والعشرين، ولن تجد ما تتبادله مع الجماعات الحرَّة المنفتحة سوى التبعيّة لها، مهما شتمتها أو رجمتها بكلمات سحرية، لا مفعول لها في مقابل المنطق النظري والمنطق الإجرائي أو العملاني (Logistique)، والجَبْرِ الذي صار علماً في معاشها وصناعتها وزراعتها وتجارتها وسياستها وحروبها، فيما هي لا تزال «تنعم» بقيود الجَبْريّة، فتظنُّ بها خيراً، وتدَّعي أن المنطق والجَبْر والحسابة والحاسوب شرٌ وشيطان أو «علم حمير» لا يفيدُ الإنسانَ الأُخرويّ.

وما لا ريبَ فيه أنَّ **المنهج الإيقاعي أو الترابطي** هو الأفعل لقياس

مستويات التغرير، ومدى التباين المعرفي والحضاري بين الجماعات، وإظهار منسوب التفاوتِ أو التقارب بين الأنا والآخر، أو بين النحن والآخرين. فما نعرفه عن ذاتنا الممجَّدة على إيقاع «ما كان» لا يفيدنا في معرفة ما نحن عليه الآن، بل يقيّدنا، ويحجب عنّا رؤيةَ ما نحن فيه، وكيفية تحوّلنا في عالم غرّار، منسابٍ كنهر دفّاق؛ وفوق ذلك، يحجرُ علينا في مِحْجَرِ الجمودية المذهبية، فنعبد جمودَنا، ونجحدُ تطوّر سوانا ونحاكم تقدّمه بتخلّفنا؛ وحتى إننا لا نسأل: «لماذا تأخرّنا»؟ ما دمنا نظنُّ أن تأخرَّنا زعم خارجي، «مؤامرة» أو «دسيسة»، وأننا نُحْسَد على ما نحن فيه من «نعمةٍ» أو طوبى! والحال هذه، لن يكون في مستطاع اللاعب المحجور، المقيَّد ذاتياً، المُمات عقلياً وحضارياً، أن يتخيَّل مستقبله إلاّ كشيءٍ جاهز، مرآته أوثان ذهنية، ظنونٌ مُقرَّرة، أشباح وظلال، يخالها «عصوراً ذهبية»، مع أنها لم تكن ذهبية فعلاً إلاّ بنسبة معينة وفي حينٍ محدَّدٍ من الدهر، ولم يبقَ من ذهبها الحضاري ما يصلح للعبة اليوم! فكيف ستلعبُ الجماعاتُ المعقَّدة/ المقيّدة مع الغد، وهي غائبة عن الحاضر؟.

لا مشاحةَ أن هناك ثقوباً تقنيّة ـ علمية، منهجية وعقلانية نقدية، بدأتْ تظهر في غلاف «البيضة الكونيّة» لهذه الجماعات المنغلقة؛ ولكنّها بقدْر ظهورها العينيّ تثير مقاوماتٍ تقليدية، وثوقيّة أو أصوليّة، متعاكسة بتعاكس المذاهب والحركات السياسية والدينية الكامنة في الجماعات المعنية (أصولية سنية/ شيعية، أصولية أقلوّية، أصولية عسكرية، أصولية ملكيّة، إلخ.). ونرى أن الدول الوراثية في هذه الجماعات المُعقَّدة، بقدْر ما غرَّرت بجماعاتها المقيَّدة بقيودها الفكروية (منذ كارثة فلسطين 1948 حتى اليوم)، وبقدْر ما أثبتت عجزها اللعبي في غير مجال، أخذت مؤخراً تختمُ إنكسارها التغالبي، بتسويغ الاستسلام الدولي للأعظم والأقوى بين لاعبي العالم؛ وظلّتْ الجماعات عينُها مقيَّدةً في ما تعتقد، وخرج منها لاعبون كامنون، يناقضون اللاعبين الدوليين في جماعاتهم ذاتها وفي خارجها. هؤلاء اللاعبون وصفهم الغرب بأنهم

«إرهابيون»، لأنهم لا يرهبون جبروته، ويطمحون إلى قيادة جماعاتهم على نحو تبديلي، مخالف لما هو حاصل الآن. وتوصف القيادةُ هذه بأنها «أصوليّة» مثالها أخروي وغيابي في آن؛ وهي تعتمد في فلسفتنا **مبدأ التغرير**، لأنَّها ترغبُ في مواجهة الحاضر بالغائب، بما كان نصْراً أو فتحاً لجماعة أصلية لم تعد موجودة، حتى تُعتمد أصولياً ومرجعياً. وفي الوقت عينه، يرمي دُعاة المبدأ الأصولي إلى الحلول محل المبدأ القومي ـ التقدمي، الذي شكّل تغريراً من نوع آخر. فيما المطلوبُ علمياً وعملياً الكشف عن مبدإ لعبة التغرير ذاتها، بمنهج استنطاقي ـ استقرائي ـ استنتاجي للواقع المُعاش، بلا مواربة، وبلا سقوط في تُرَّهة الماضي المجيد، البعيد منه والقريب؛ وبلا استسلامُ للمنتصر العابر، الذي ابتنى نصرَه اللعبي على غفلة اللاعبين الآخرين وغرورهم وقابليتهم للتغرير بهم.

[2]

□ مع التغرير المعرفي وتضليل العقول، وعبادة اللامعقول واللاواعي في الجماعات المقيَّدة تحلُّ **المغالطاتُ** (من سفسطات واستيهامات ومخايلات...) محل المشاهدات والنظرات والاستشهادات بالواقع الحيّ المُعاش. فما كان لن يكون؛ وليس هو الكائن اليوم. إنه غرور كانن في الجماعة، كامن في عقلها المسكون بظنون وأشباح، بمظنَّات تحجب عنها إمكان حضورها في عالمها وعصرها. وإن المنطق الذي كشف المغالطات في جيل سابق من تاريخ هذه الجماعات المُعقَّدة ـ المقيَّدة، هو الذي أتاح لأصحابه أن يلعبوا مع ذاتهم ومع سواهم، نسبيّاً بلا تغرير، بلا طفولية عقليّة؛وأن يُعقلوا نسبياً عالمهم كما هو، وأن يلاعبوه بقوّة **الكتاب** الذي كان يُقرأ ويُفهم ويُطبَّق بمنطق وعلم، لا بسحر وتعزيم.

لقد تساءل الشيخ عبد الله العلايلي عام 1978: «**أين الخطأ**»؟ فمنع كتابُه ـ السؤال، وصُودر بالمال، وحذف الناشرُ فصلاً منه يتعلَّق بمسألة مُلكية النفط في الإسلام. ثم أعيد نشره مجدداً عام 1994، بحرفيّته، ومنع في معظم دول

الجماعات المُقيّدة. هنا حلّت الأصوليّة السياسية محل المكاتبات العلمية ـ العقليّة، وكوّنت بذلك سلطة تغريريّة ومغالطيّة، خفيّة محميّة بوهم «أمن الدولة»، فيما الجماعات نفسها غير آمنة غذائياً وعقلياً، بلا منطق وبلا سلاح تقني تواجه بهما الجيوش والعقول الأخرى التي تغزوها من الأرض ومن الفضاء بالآت إعلام واحتراب، فائقة التطوُّر. **إن الأصولية السياسية تعتبرُ الكتابة العلمية، النقدية، «خدعة» وتعتبر كتابة التقارير «صنعة»**. وهي بذلك تحاكم الجماعات على إمكان وعيها ومعرفتها، وتصادر على مستقبل عقلها، بهذه الأجهزة التي تجهِّز عقول الأفراد والجماعات لتبصم على اللامعقول الذي صار حاكماً أول. ومن البداهة عدم الاكتفاء بالتدليل على كذبة الـ 99,99 ٪ الشهيرة، ولا على مغالطة «الألمينيوم» التي وصفها السادات بأنها ذات نسبة «ألمينيا» «أكثر من مئة بالمئة»، ولا على اللاواعي الفردي الذي يزعم أن هناك أشياء صحيحة بنسبة ألف أو مليون بالمئة؛ مما يفوق مبدأ النسبة ونظرية النسبية ذاتها. فهذا لا يحتاج إلى دحض أو بيان؛ ونحن نرسله مثلاً على قوّة التغرير الذاتي بالذّات، وعلى قوّة المغالطة بالكذب على النفس، ظنّاً من المغالطي أنه يخدع سواه ـ الذي يضحك منه ومن أكاذيبه، ويستخدمها ضده ليكسره في اللعبة الجماعية والدولية المستديمة.

«**أين الخطأ؟**»، نداء علايليّ تناول الفقه الإسلامي لتجديده؛ فوصف مُطلقُه مراراً، بأنّه «**شيخ أحمر**»، واضح وفاضح في نظرنا. واضح لأن أساس لعبة الجماعة المقيّدة خطأ؛ وفاضح لأنّه يكشف لعبة المالكين السلطويين الوراثيين، الذين واصلوا اللعبة القديمة، لعبة تحويل الجماعة «الحرَّة مبدئياً» إلى جماعة مملوكة لواحدٍ ولأجهزة تخدم هذا الواحد وعائلته أو جماعته المالكة. وفي المقابل، هذا لا يعني أن الجماعات الحرَّة غرباً، غيرُ مقيّدة وغير مغلوبة لواحد أو لآحادٍ يملكون سرَّها ويستبيحون عقولها وأعمالها وأموالها من خلال المجتمع الاستهلاكي. ولكنَّ نقد اللعبة هناك ساري المفعول، وهو ليس

تهمة أو قراراً ظنياً يتحوّل سلفاً إلى حكم بإعدام العاقل ومعقوله.

الخطأ هو أن تُحاكم الأمورُ محاكمةً لا عقلية ولا نزيهة. وهذا الخطأ هو في أساس الاجتماع العربي المعاصر؛ وهو نتاج عقلي تغريري، نتاج بشري لا ينجو من احتمال وقوعه أحدٌ، حتى ولو تخيل نفسه أنه «الدولة الناجية» أو «الفرقة الناجية». الخطأ المعرفي هو في استبعاد الآخر، إلغاء عقله، تعقيده وتقييده؛ وهو أدهى وأخطر، عندما يُعتبر صواباً، وعندما يُحول المخطىء إلى فاضل أو مناضل، فيجري توثينه وتقديسه على مستوى دولة وراثيّة ـ مما جعل غسان سلامة يذهب في أحد تعليقاته عام 1994 في إذاعة مونتي ـ كارلو، إلى القول: «عند العرب لا يصحُّ إلاّ الخطأ»؛ فيما تعتقد هذه الجماعات أن «في النهاية» ـ أية نهاية؟ ـ «لا يصحُّ إلا الصحيح»؛ بحجة أن من يعمل يُخطىء، وأن «تجربة الخطأ والصواب» هي خير أستاذ في التاريخ. وعندنا أنها أستاذ مغالطي، لأن الذي يخطىء وهو على رأس جماعة معقّدة/ مقيَّدة، تُقدِّس أخطاء الحكم والحاكمين، وتقمع حريّات العقل في النقد والمعرفة، لن يجد (وأين يجد؟ ولماذا يجد؟) مَنْ يجرؤ على نقد وتصويب، لا وهم أن الصواب السياسي هو من الإصابة، من التسديد الصحيح نحو الهدف المنشود. ولكنَّ ما يسود في الجماعات المُغلقة على نحو أو آخر، هو التغريرُ الذي يتحوّل إلى قرار مغالطي، ليس فيه آخر مخالف ولا مختلف، ولا اعتراض ولا معارضة لما يجري. وصفوة القول: إن حلْقة التغرير ذاتها إذا لم تكسر، وإذا لم يحطّم قيدُ العقل العربي المعاصر، فإن صوصاً «عقلياً» واحداً لن يتكوّن في هذه البيضة المَذِرة، ولن يُسعفَ الشِّعْر والإعلام السلطوي المعاصر، بكل مدائحه وحشرجاته، في تظهير صوص العقل النقدي الذي لم يعد ديكُهُ الأبيضُ يصيح بحريّة، معلناً بداية نهضةٍ وولادة، وغروبَ «قَهْرٍ عربيّ» لا يُوصف □.

XIII. الاختلاسُ والافتجاء

[1]

□ كلُّ تغريرٍ بالآخر هدفُه اختلاسُ ما لديه: أخذه خلسة، خفيةً، «على حين غرَّة» أي بمكر وخدعة وحيلة، لا بفكر واضح ولا بمواجهة معرفيّة. نظرياً، الاختلاس مُحرَّم في الجماعة المُعقَّدة؛ لكنَّه مع ذلك هو المهيمن في الأغلب على معظم ألعابها.

يبدأ المُختلِس من النَّصْب على عقل الفرد، في محاولة لاختلاسه واعتقاله كأنه هو «**اللحظة الهاربة**» التي رمَّزتها **غادة السمَّان** في عنوان أحد كتبها المُنبِّهة. أما مبدأُ الاختلاس فهو اعتبارُ الآخر بمثابة **منهبة**، **مأكلة**، **مائدة مُباحة**، خلافاً للمظنون الأخلاقي أو للمعقود الديني أو للمنشود السياسي.

تقومُ الجماعةُ المُعقَّدة على «قيد النّهب» الذي توازن مع قيدها الإنتاجي: **الجماعة تنتج، المُختلِس ينهب**. وعندنا أن المختلِس الداخلي يُسهِّل عمليّات النّاهب أو الناصب الخارجي؛ ومع ذلك، لا يتوانى المختلس الداخلي عن التغرير بجماعته وتوهيمها بأنه «يقاوم» النّهبَ الاستعماري والاستغلال العالمي والاستثمار الأجنبيّ، إلخ. ما هنا وهناك من شعارات دُبِّجت طيلة قرن بكامله للتدليس على اللاواعي الجماعي ومخاطبته بعبارات طنّانة «الجماهير العظيمة» مثلاً، تعويضاً لفظيّاً ـ لها ـ عمَّا تُعاني من انكسار ذاتي وانهزام داخلي واختلاس روحي ـ ماديّ.

سوسيولوجياً، لا توجد مجتمعات تاريخية «ناجية» من لعبة الاختلاس. ولا يذهبُ إلى عكس هذا الاستعبار العلمي الاجتماعي، سوى مكابر مثالي طوباوي، يرغب في سحر الجماعة بما يُخيِّل لها من استكبار لا عقلي، وبما يخبرها من أخبار المجهول، اللامعقول أصلاً وفصلاً، غير الممكن عقلُه بنقلٍ أو بخبرة.

في فلسفة المعرفة يحاول العقل التجريبي ـ المنطقي، الناقد ـ المنهجي، أنْ يحدَّ قدْرَ المستطاع من غموض لعبة اللاعبين الاختلاسيّين، فيكشف قواعدها وأحكامها أو قوانينها، مما يرتّب للإنسان العالمي حقَّ المعرفة بحريّة، حريّة عقله المطلقة في تخيّل وتعقّل ما يشاء بلا قيد أو مانعٍ غير علمي. بيد أن وهم الحرية المطلقة عقلياً ومعرفياً للواقع المعاش، يصطدم في الجماعات المُقيَّدة بتحوّل القيد المُقيِّد إلى قائد، يقود كتيبةً مُختلَسةً عقلياً، قبل أنْ تغدو مُختلسة في معاشها وقرارها، في رأيها وسلوكها، في خبراتها وعاداتها، إلخ.

ليس للمعرفة الاجتماعية حقّ إلغاء لعبة الاختلاس في الجماعات البشرية، أكانت هذه جماعات مقيَّدة أم حرَّة؛ وإنما يكون لزومُها المنطقي أنْ تصفَ بمنهج ما يجري في كلٍ من هذه المجتمعات، وأنْ تكشف بلا مواربة المنطقَ السائدَ في كل لعبة جماعيّة، وتحديد المسؤول عن إنتاجها، وإبراز أداءِ اللاعبين وعقليّتهم، وعيهم أو لا وعيهم لما يفعلون.

إن علم الاجتماع المعرفي لا يفرضُ وقائع على جماعة، ولا يلغي حوادث وأفكاراً من تاريخها المُعاش أو الغابر. الفرض والإلغاء هما من مهنة المختلس، الذي يحجبُ أو يمحو ما لا يرغبُ فيه، ويبقي ما يشتهيه، أوما يتصالح مع مصالحه. فيما مهنة **الاجتماعي المعرفي** هي أن يعرف بكل دقَّة، أن يصل في معرفته إلى العقل المنتج للأحداث أو الوقائع الملعوبة، وأن يحلِّل بالنقد والتوصيف والتعريف: عقلَ الجماعة ذاتها، عقلها السائس، الفردي، الذي يستعمل في لعبته القياديّة كل الممكنات، ويصادر على أن السياسة في

نظره هي «فنّ الممكن». وهنا لا بد لعالم الاجتماع من فلسفة خيالية، تساؤلية: **وما الممكن إذن؟**.

[2]

□ للممكنِ كلُّ الاحتمالات في لعبة أية جماعة. فهو نظرياً لا متناهٍ في ملاعب الجماعات الحرَّة؛ متناهٍ، مُقيَّد سلفاً في ملاعب الجماعات المقيَّدة/ المُعقَّدة بنظرة أحدية، إطلاقية إلى الواقع.

الممكنُ عينُه يغدو قيداً لغير الممكن، المُحال. فإذا كان الممكنُ هو اختلاس الجماعة في طور من تاريخها، يغدو الحدّ من اختلاسها امراً غير ممكن، أمراً محظوراً، ممنوعاً بحكم قانون الاختلاس عينه الذي ترعاه وتُطبقه **«الدولة الوراثيّة»**؛ إلاّ إذا حصلَ انقلاب جذري يبدّل مبدأ الدولة الوراثية ذاته. وإذا كان تقييدُ الجماعات بتوهيمات أو اعتقادات تحدُّ من حريتها العقليّة، هو القيدُ الممكنُ سياسياً في أي نظام مرحلي، فإنَّ هذا الممكن يغدو محظوراً وتراثاً للجماعة التي يتحوَّل ظلمها استبداداً، ولو تبدُّل الظالمون المتعاقبون على أجهزة دولها.

والحال هذه، كيف تتحدَّدُ آليةُ الاختلاس في جماعة سكونيّة، رتيبة، تخلو حياتها من مفاجآتٍ عميقة، مثل الثورات العلمية والانتفاضات الفكرية والتحوّلاتِ البنيوية، بالمعاني الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والصناعية التقنيّة؟.

إن مبدأ **الافتجاء** الذي ذهب إليه **لامارك** (J. B. LAMARCK, 1744 - 1829) في فلسفته الحيوانية (1809)، وفي نظرته إلى أسس التحوّل في الطبيعة والجماعات، إنما يقومُ على فكرة **الطفرة**، مقابل فكرة **الفطرة** في المجتمعات المُقيَّدة. ومن معاني الطفرة ظهور **المختلف**، المخالف لما هو سائد في حقلٍ ما، مثل ظهور **زهرة سوداء** في حقل أزهار أبيض؛ وانكسار **المألوف**، الدارج،

والبدء بمرحلة تطورية جديدة، يكون أساسها صنفٌ، نوع فريد، مختلف عمّا سبقه.

في الجماعة المعقَّدة/ المقيَّدة، الممنوعة من التحوّل، يكون الافتجاءُ نقيضاً للمألوف الذي يُمارَسُ الاختلاسُ في ظلاله وعلى هوامش أصوله. وعندنا أن الجماعة المقيَّدة، مهما بلغت قسوةُ قيودها وشدّتها القهرية، لا تخلو من ظهور مخالفٍ مفاجىء، ناقدٍ أو مثوِّر، هاجسه تطوير الجماعة بكسر آليّة جمودها المتوارث، المُصان بقوّة التقليد للأغلب والأسلط. إلاَّ أنَّ بنية الجماعة المقيَّدة التي يفاجؤها المخالِفُ المختلف، ولا تتقبله بسهولة، ولا تضفي عليه شرعيّتها، أي معقوليّتها الجماعيّة، إلاّ إذا تمكَّن من الصمود والتغلب على ممانعتها بعد أمد طويل من الصراع والغلاب. فهو يحاول أن يختلس من زمانها التقليدي، التكراري، «لحظةً هاربة»، يشخّصها بفكره وسلوكه، يُحزِّب الوعاة والعلماء حولها، فيعقّدهم ويقيّدهم بجديدها النسبي، إلى أن تحلّ محلَّ المألوف، فتمحوه وتكتب ذاتها تاريخاً مستحدثاً، مستجدّاً لجماعة هي نفسها لم تعدْ جسدياً وعقلياً، عددياً ونوعياً، ما كانت عليه الجماعةُ التي ظهرت المفاجأة في صُلْبها.

يكونُ المختلِسُ المفاجىء كاشفاً نقْصاً في جماعته، مبدعاً شيئاً تجهله، عالماً بما لم تعلم بعد، داعياً إلى دعوة مختلفة قضيّة لم تكنْ في قضاء الجماعة ولا في عُرْفها.

ويكون الفرقُ بين الجماعتين المقيّدة والحرَّة:

■ أن الأولى تزندقُ مختلسها المعرفي، تهرطقه، تحطّمه، تعتقله، تصلبه أو تحرقه، تُحيله شبحاً، تطرده، تستبعده، تنفيه كآخر غريب من حلْبة أناها المعرفي.

■ وأن الثانية تقبله، ولو على مضض، تتركه ينمو في باطنها وظاهرها،

فيتحوَّل إلى ظاهرة معرفيّة، ثم إلى واقعة اجتماعية تاريخية، تتلوها وقائع وظاهرات افتجائية تنافيها أو تكمِّلها، تنضافُ إلى مأثور ابتكاري، تحرّري، تحريري. فيكون لكل جيلٍ مختلسوه ومفاجئوه ممن يبتكرون له، ومن رماد الجيل السابق، ناراً جديدة يستضيء بها في سُبُل الكشف عن المجهول.

بين جماعة اختلاسية استبدادية وجماعة اختلاسية تبادعية، يقومُ صراع شديد في عصرنا؛ ويتوهَّم المستبد المختلس أنّه متكافىء مع المختلس التبادعي، الأكثر مكْراً وخيالاً، الذي يقود لعبة جماعته أو دولته. هذا التوهم الاستبدادي بالذات هو الذي يحول دون تمكّن الجماعة المقيّدة من استيلاء عقول نقدية تكسر قيودَها وتحطِّم أوثانها الذهنيّة. وهو الذي يمكّنُ المالك المختلس من الاستمتاع المتمادي بجواريه ومماليكه وحريمه «العقلي»؛ فيما المختلس التبادعي يسلبه ما يكون قد نهبَه من جماعته، سواءٌ في مرحلة إقامته على رأسها، أم في مرحلة هربه منها مع مختلساته الماليّة، إلى المختلِس التبادعي، الغربي حالياً، الذي «يستضيفه»، ويضيفه عملياً إلى ممتلكاته ومستعمراته الداخلية. فهل تبقى الجماعة المقيّدة/ المختلَسة، تنتظرُ مختلِساً آخر، يفاجؤها بخطابٍ جديد، وهي لا تعلم أن اللعبة لم تتغيَّر في مبدئها، وأن عقلها لم يخرج من إساره، وأن غبار التغيير لن يمكث طويلاً ولا عميقاً في وسطها، قبل أن تذهب به رياح الاختلاس العالمي؟.

لا مفرَّ من تحصين الجماعة بدءاً من **تحرير عقل الفرد فيها، وإطلاقه إلى آخر مداه، الذي لا يحدُّه إلا خيالُه العقلي**، حيث يكون حرّاً، مبدعاً في اللعب مع الآخر. أما القاصرُ العقلي، التاريخي، فقد أظهر حتى الآن حدودَ إمكاناته في لعبة الحياة الكبرى. فهل نتركه يواصل لعبة الخطأ؟ أم نكسر مبدأ اللعبة ذاتها، ونتركه، بل نطلقُه حراً، يصحّح بنفسه الحرَّة مسار اللعبة الأنسب ومبدأها الأقرب إلى مصالحه وأحلامه؟.

يبدو أن شبح الجماعات العربية المعاصرة، الذي يلازمها ويقيّدها، قد عقّدها كثيراً وعميقاً، مما يستدعي أجيالاً من فلاسفة التحرير ومن علماء النقد، لفكّ سحرها الانعقادي وإزالة طلاسمها ومحو المخاوف المزمنة التي حوّلتها إلى صورة من صُوَر المدن النحاسية، المسحورة في حكايات «ألف ليلة وليلة». ويبدو أن الشبحيّة العقلية العربية الراهنة لا تزال منطبعة بطابع الكاهن السياسي ـ الديني، ومرسومة خارج العصْر؛ وأن عقل العالِم المبدع والفيلسوف المجدِّد، لا يزال في بداية طريقه إلى نَقْرِ البيضة المعرفيّة المَذِرة □.

خواتم

الإفتراصُ: منَ الأكل إلى العقل

«إذا هبّتْ رياحُكَ فاغتنمها. . .»

I

□ قوّة الإنسان في عصرنا العلمي ـ التقني أنّه أكثر إفتراصاً من بني جنسه في أي عصْر سابق: فهو ينتهز الفُرَصَ المُتاحة والممكن تحيُّنها بالخيال؛ ويستنسبُ المواقع والمواقف حين يلعب بمصالحه ضد مصالح أي كائنٍ آخر.

وكائناً ما كان جلبابُه المُعلن ـ الإنسان الاجتماعي، الديني، الأخلاقي، الاقتصادي، السياسي، والعالم/ التقني؛ ثم الإنسان الآلي/ الخيالي، وإلى آخر ما يمكن ابتكاره من أوصاف ـ فإننا نلاحظ أن هذا الحيوان الأكثر قَتْلاً لبنى جنسه، والأكثر إفتراساً لكل ما يصادفُه من نبات وحيوان وجماد، ومن ضوءٍ وماءٍ وهواء، إنما جرى العملُ على تمجيده وإعلائه في فلسفات وديانات وسياسات، وجرى تصويره كأنه قوّة روحية أو عقلانيّة تلامسُ الأشياء، تلعب بها، تسكنها وتفارقها في آن.

وكان أرسطو أوّل من تخيَّلَ أن هذا الجنس الآدمي ـ الحوّائي قد انتقل في مسار صيروراته وتطوراته، من «أكل التفاحة» إلى «عقل التفاحة»، فوصفه بالحيوان «العاقل» وظلَّ السؤال الفلسفي ـ العلمي يتردّد حتى اليوم: «ما هذا الحيوانُ العاقل، الجماديّ الأصل، الأكليّ الوظيفة، الذي لا يعيش إلاّ من

«موت» محيطه، ولا يتورّع بعضُه عن أكل لحوم بني جلدته، أحياءً وأمواتاً، بكل معاني كلمة الأكل، الرمزية والدلالية والحقيقية؟.

■ إنَّ مستوى الأكل الذي بلغه هذا الكائن الفمي ـ الفرْجي، جعل شاعراً لبنانياً، مثل إلياس لحوّد، يتصوّره وكأنه «في فمهِ فمٌ»؛ وعندنا يصحُّ القول فيه: إن جسدَه هو مجموعة أفواه لها «عقولها»، وتأكل كل ما يصل إليها؛ وإنها حين لا تجده، تأكل بعضها.

■ وإن مستوى القتل الذي طوّره، منذ لعبة قابيل وهابيل حتى اليوم، إلى لعبة حروب تدميرية شاملة، إنما جعله يستحقُّ صفاتٍ جديدة، منها: «الحيوان الاستهلاكي»، «الحيوان المنوي»، «الحيوان النووي»، المأخوذ كلياً بلعبة الأكل والقتل، على الرغم من كل القيود والحدود التي سعت إلى فرضها عليه معظمُ الفلسفات والأخلاقيات، والديانات والعلوم والسياسات، وإلى تسوير منطقه اللعبي بها، لعلَّه يغدو أقلَّ حيوانية وأكثر إنسانيّة!.

II

□ على وهمْ هذا التوازن بين الفرد والجماعة بميزانَيْ الأكثر، والأقل (الزائد والناقص: +، −)، جرى قياسُ تحضُّر هذا الكائن الآكل ـ القاتل، الذي بات يأكل ما تنتجه المعمورة، ويستهلك خيراتها، ويلوّثُ ما لا تطاله يداهُ؛ وبات يقتل لأجل الأكل تارة، ولأجل القتل غالباً. فإذا به في أيامنا آلة عجيبة، تُزّين الحياةَ بكل زينة، وتصطنع لها كل الألوان التي تسوّغ أكلها واستهلاكها أو قتلها، بعد كل الجهود البشرية العالمية، المبذولة لإنتاجها وتجديدها واستدامتها.

لم يخطر في بال المثاليين والعقلانيين، أن قوّة العقل، مثلاً، هي من قوّة الأكل؛ وفاتهم أن هذا الكائن الإفتراضي (الاستنسابي/ الإنتهازي)، بقدْر ما طوَّر قدرته الأكليّة/ الاستهلاكيّة، طوَّر طاقاته الإنتاجية، ورقّى فعاليّاته

العقلانية ـ العملانيّة، حتى كاد يستنفد قدرته الذاتية وقدرة أشيائه المحيطة، على الحيويّة والبقاء.

هل نبالغُ حين نتخيَّلُ أن تاريخ هذا الجنس البشري/ الاجتماعي هو تاريخ أكل وقتل، قوامُه اللعب بكل شيء، على قاعدتي الأقل والأكثر: الأقل جدلاً والأكثر جدلاً، الأقل أكلاً والأكثر أكلاً، الأقل عقلاً والأكثر عقلاً وخيالاً؟.

كانت وسيلته هي الإفتراص الدائم، المُعلن والخفي، لكل ما يصلح أن يكونَ فرصةً لمطاردة؛ وكانت غايته في كل مطاردة تحطيمَ ما يصادف من إراداتٍ وأجساد وأشياء، ومن بيوت وأشجار وآلات ومشاعر واعتقادات، إلخ. ؛ وصار مآلهُ المنظورُ هذه «الحضارة الآليّة» التي بات الإنسان نفسه آلةً من آلاتها؛ فيما مآله المستورُ قد يفضي إلى تحطيم الجنس البشري عينه، كنوع قابل للبقاء أو للحياة السليمة في بيئة حيويّة نظيفة.

إنَّ الإفتراصي هو في فلسفتنا العلمية، الوصف الأدّق لهذا الكائن الذي حارَ في تحديد ماهيّته، وضبط سلوكيّته، وتسييس حينونته، الموزونة بكفتي ميزانه الوجودي، الذهني، الخيالي:

■ كفَّة الكينونة التي كادت تجعلها الفلسفةُ، بعد الأديان، مطلقاً إلهياً، قدسياً، متعالياً أو مفارقاً، فيما هي «كائن» أو «كيان ذهني»، تجريدي، مثل أي كائن جرّدته لغة الرياضيّات والعلم والمنطق، وحوّلته إلى لغة خيال الإنسان.

■ كفّة الدينونة التي كادت تجعلها بعض الديانات والأخلاقيّات، مطلقاً ميتافيزيقياً، غائباً روحانياً، يُقاس به «مستقبل» هذا الكائن الإفتراصي، في ما يتعدّى حينونته أو تاريخيته.

وعندنا أنَّ هذين التوازنين، الفلسفي والديني، أثبتا في المجال الاجتماعي، هشاشتهما ومدى قشريّتهما بالنسبة إلى هذا الكائن الذي لا يعيش «إنسانيّته» إلاّ في «حين من دهره». إنه في لعبته التاريخية، ماكر حينوني، لا

كينوني ولا دينوني إلاّ افتراضاً. فهو يفترض الحينَ المناسبَ له، في الحَيْث أو المكان المؤاتي له، مكتفياً برمزية الكيان أو الكينونة المنسوبة إليه، وبميتافيزيقية الدين أو الدينونة، المتاحة له كفرصةٍ أخرى، إضافيّة، للعب مع الغائب، بعد نفاد لعبته الدنيوية، بالموت أو المفارقة.

III

□ **آكل، إفتراصي، حينوني**: هذه صفات معرفيّة علمية دقيقة لهذا الكائن **«الذي حارت البريّة فيه» أيام أبي العلاء المعرّي**، والذي انتقل من **طور الآلة الجامدة** (موضوع الدين والفلسفة قديماً)، إلى **طور الآلة العاقلة/ الخائلة بقدْر ما تأكل الدنيا، والمجنونة/ المُدّمرة لما يواجهها**، حين تخربُ وتتأزم، أو حين لا تجد ما يكفيها للأكل، أو حين ترغب في أكل ما يملكه سواها من آلات الأجساد الأخرى.

في الطبيعة، كانت تُقاسُ ثقافة الإنسان ومعرفته بمعقوله الآليّ للأشياء، وبلا معقوله الخيالي للآلهة؛ ولكنّ الجسد العاقل، الأكّال/ الفعّال، استخرج من لعبة البشر والآلهة، لعبة البشر والآلات، فطوْر آلاتٍ يفوقُ عددها مجتمعةً، كل الجنس البشري منذ كان.

في الحضارة الآلية الراهنة، صارت معرفة الإنسان أو معلوميّته وثقافته، تُقاس بمأكوله وملعوبه. فهو باختصار: كائن يأكل ويلعب؛ يفترص الآخرين ليأكل ما لديهم. والآخرون، مثله، يفترصونه ويفترسونه قدْر إمكانات اللعبة المتاحة. ويوصف هؤلاء الإفتراصيّون، من كل فريق، بمثال «الصِّدْق» فيما هم يكذبون ـ أي يخفون لعبتهم ـ بلا حدود. حتى إن كلمة **انتهاز أو انتهازي** باتت تستبدل ـ لما حملت من معنى قبيح، غير أخلاقي ولا ديني ولا مثالي ـ بكلمة **استنساب أو استنسابي**، تأسيساً على نظرية النسبة والنسبيّة. هكذا، يُغلِّف الحيوانُ الآكلُ، لعبته الافتراصيّة بكلماتٍ ألطف وأريح للاعبين أنفسهم، ربّما

حتى يواصلوا التغرير ببعضهم، وحتى لا تتوقّف لعبة الحياة ذاتها، أو لعبة اللعب.

إن هذا اللاعب الكوني يعيش من مبدإ اللعب بالذات؛ وهو حين «يقطش» في الملعب، يخرج من لعبة الآن أو الحين، ليعاودها في فرصة أخرى. من هنا، انجذابُ الناس في كل عصْر إلى الألعاب، سواءٌ أكانوا مشاهدين أم لاعبين. ومن هنا أيضاً، استحواذُ الألعاب السليمة (الرياضة وسواها) والعنفية (الثورات والحروب) والاستهلاكية (المآكل، الاحتفالات، الأعياد، المعارض للكتب والسيّارات والطائرات، والأزياء والجنس، إلخ.)، على مجامع الناس وعقولهم وألبابهم ورغباتهم وأفواههم وفروجهم. فالإنسانُ المعاصر كائن مسحور بسحر اللاعبين في كل مجال، يشاهد اللعبة حين لا يستطيع المشاركة فيها، ويتمنّى، بل يتخيّل نفسه ـ بالتماهي ـ أنه في عداد اللاعبين. وهو يعبّر عن انتمائه الخيالي إلى اللعبة بالانفعال والحماس والتصفيق أو القتل، كما يحصل أحياناً على مدارج الألعاب الرياضيّة وسواها.

III

إن كل متاعب الإنسان المعاصر ومصاعبه وأمراضه النفسية والعقلية والجسدية والأكليّة، تؤشّرُ على هاجسه الإفتراضي، على خوفه الدائم من وضعه «خارج اللعبة»، أي خارج التبادل والتفاعل الحيوي مع الآخرين والآلات والأشياء.. هذا الهاجس يعبِّر عنه المستوحدُ أو المنعزل، بخوفه من خياله أو ظلّه الذي لا يجد مَنْ يلعبُ معه، سواه؛ ويُعبِّر عنه العاشق ـ (اللاعب مع معشوقه في مأدبةٍ تجاسدية/ تجانسيّة) ـ بخوفه من أن يُطرد من لعبة التعاشق والتحابب، في زمن صار فيه «الحبُّ» من مأثورات الأكل والاستهلاك والاستملاك، بعدما كان من موقّمات الأديان والأخلاقيّات الاجتماعية؛ ويعبّر عنه المُصاب. بأمراض نفسية جسدية، من كبت واكتئاب وإرهاق وانحراف، إلى حمّى وافدة وسرطان وإيدز وذبحات، إلخ.؛ يعبّر عن أحواله هذه بخوفٍ

متزايد من العيش خارج «قانون اللعبة» الحياتية، والعزل في هوامش الاجتماع البشري ومنابذه (في المصحّة أو المقبرة)، حيث لا يعود يلعبُ المُصاب لعبةَ الحياة التي يحبّ، بل يلعبُ مع العلاج والمعالج، أو مع المروِّض الروحي، السحري أو الديني، الذي يأمل منه مساعدته على قهْر موته بحياة أخرى، بلعبة أو بفرصة ثانية للعب بشروط «أفضل».

يعرفُ اللاعب الإفتراصي أنّه حينوني، ابنُ حينه وحيثه، بلا أزلٍ أو أبدٍ ملموسين، وبلا كينونة ودينونة مُعاشين. لكنّه، بسببٍ من حينونتهِ أو من لعبته المحدودة بالحين والحَيْث، بالذات، يوازنُ قلقه اللعبي بحدّين وهميين، إفتراضيين: يخلّد جنسه في أزل (أصل الكائن)، ويرغب في استدامته في أبد (مآل الكائن العابر). هكذا يصطنع اللاعبُ الإفتراصي لنفسه: ميتازمان(*)، يناسب الميتا إنسان(**)، ما وراء الأنا، الذي تخيّله لكي يبقيه في المكان واللامكان معاً، داخل لعبةٍ ما. إلاّ أنَّ هذا الميتا إنسان يعلم أنّه ميت لا محالة، مهما لعب بالموت وعليه. ومع ذلك، تحاول الآلةُ الجسدية، بأفواهها وعقولها، أن تلعب إلى أقصى حدٍ ممكن، حتى «أرذل العمر»، وإن تحصّن وجودها الاجتماعي بضمانات وممتلكات وزينات وأكلات وآلات إلخ. ولكنها لا تنسى لحظةً أنها آلة حينيّة/ حيثيّة، إفتراصيّة، لن تقوم لها قائمة عندما «تقطش القطشة الكبرى» أو «القطيعة العظمى». لكل آلة قطيعة أولى من المصنع أو الجسد الذي خرجت منه؛ ولها فرص محدودة للعب في الحياة، مهما تكاثرت الفُرَص وتكرّرت، إلى أن تقطع القطيعة الأخيرة، قطيعة الموت.

IV

□ المسألة الفلسفية ـ العلميّة التي يواجهها الكائن الإفتراصي المعاصر، الكائن «العابر»، أنّه لم يعقلن موته، عبورَه في الحياة، ولم يقبله شرطاً

(*) Métatemps.(* *) (مفردات من توليدنا) Métahomme; Méta - Moi.

موضوعياً، معطىً حينونياً وحيثياً، من شروط اللعبة ومعطياتها بالذات؛ اللعبة التي ينهضُ بها ويفعل لأجل ديمومتها كلّ ما يمكنه فعله، حتى ولو كلّفه ذلك إبادة عشرات الملايين من البشر ـ مثلاً لعبة هتلر في الحرب العالمية الثانية؛ لعبة بني صهيون في فلسطين العربية وجوارها. إنه يتجاهل موتَه الذاتي بكل الأشكال والكيفيّات الممكنة: يخفيه، يكتمه، يقدّسه، يقنّعه برموز شتى، أخطرها رمز الحب أو الأكل الأرفع والأكثر شيوعاً وإطلاقاً؛ ويقيم له المراسم والشعائر والطقوس والجنائز والتأبينات، بما لا يضاهي ما يُقام من استقبال للآتي إلى الحياة. لماذا؟ ربما لأن الحبّ البشري هو طرف توازن في لعبة الحيّ مع الموت، ولأنّه طرف ضعيف، «عابر»، لا يشكّل سوى قناع، وهم أو حجاب.

وعندنا أن أساس الخدعة الإفتراصية الذكيّة، أنَّ لاعبها يهرِّبُ موته، يستهلكه؛ فهو يحبُّ الأشياء التي يلتهمها ويستهلكها حتى يهلك بها أو بتعطّل الآلة الجسدية العقلية تلقائياً. وأن الإفتراصيَّ لاعب بجسده، بحاويته، أساساً؛ وامتداداً يلعب به، كمعطى عضوي فارد، مع أشيائه وأشباحه أو أقرانه الذين يتخيَّلهم محبوبين ـ وهذا صحيح فقط بمعنى أنَّ الآكلَ يحتاج إلى تزيين مأكوله، وإلى التخيّل أو الشعور أنه يحبّه؛ ولو كان يكرهه فعلاً، يمقته، لما صار في إمكانه اللعب به أو معه، ثم أكله واستهلاكه. فالآكل يلعبُ بجسده في كل الاتجاهات؛ يوظّفه ليشبعه في كل المجالات المتاحة أو المُتخيَّلة:

ــ يذهبُ به إلى العمل لينتج رأسمالاً اقتصادياً.

ــ ويذهب به إلى التعليم ليكسبه رساميل معرفية أو علمية أو فنيّة.

ــ ويذهب به إلى الجنْس الآخر، ليكسبه رساميل بيولوجية لحميّة (هنا الجنس بمعنى: **الجسد كله جنس**).

ــ ويذهب به إلى الجامع أو الكنيسة أو الخلوة، ليمكنّه من اللعب مع الميتا (الميتا إنسان يلعب مع الميتا تاريخ أو الميتافيزيقا)؛ إذْ إن الإنسانَ

الدنيوي/ العادي، الإفتراصي، لا يلعب بصفاته هذه، إلاّ مع الدنيا ذاتها، وبلا قداسة.

ألا يكذب الكائنُ الإفتراصي حين يُخفي أن حبَّه لأي شيء، هو اسم آخر للأكل، بعقل أو بغير عقل؟.

ألا يمكرُ حين يصدِّق أو يتظاهر أنّه يصدِّق أن الإنسان يحيا بشيء آخر غير الأكل والاستهلاك اليومي؟ ثم ألا يخدع عقله ذاته حين يوهمُه أنّه يحيا به عقلاً محصناً أو بحتاً لا غير؟ فيما هو يجعله في ألعابه ينتج اللامعقول والمعقول، اللاواعي والواعي معاً، ويستهلك الخيالي والملموس (يشاهد فيلماً ويأكل «عروساً» في آن)، ويخلط حبّه للحياة بخوفه أو مقته لموته؟ إن هذه كلها حالات، مسارات اجتماعية، لا إتّهامات ولا مآخذ على جنسنا البشري. إنما نحاول أن نفهم لعبتنا وأنْ نعرفها، وأنْ نُظهر ما فيها من صنعة وخدعة، وأن نلاحظ كيف تتحوّل الصنعةُ إلى خدعة في لعبة، وكيف تتحول إلى صنعة في لعبة أخرى.

V

□ صفوة الختام: أن لكل لعبة منطقها الإفتراصي. فليس هناك منطق علمي رياضي واحد لاكتشاف منطق الألعاب البشرية، المقيَّدة دوماً وأبداً، بذكاء اللاعب، بخياله العقلي، بنواياه ومقاصده، بخفاياه التي لا تستطيع أية آلة أن تتخيَّل ماذا يمكنُ أن يتخيَّل اللاعب وهو يلعب. وأن الآكل اللاعب بعقله وجسده وكونه، هو كائن من خيال. ولذا نجده يخاف فعلاً من خياله، لا بمعنى ظلّه وحسب، بل: بمعنى قوّته التخيليّة. وعندنا أنَّ الإنسان استقوى على شركائه الحيويين من نوابت وحيوانات، وحتى من أمراض وأموات، بما ملكَ من عقل خيالي، يأكل الكونَ ويصنّعه بحينونته التخيليَّة؛ وأنه مستمر في البقاء بقوّة هذه الخائلة أو الفانتازيا. فهو يلاعب نفسه وسواه بخيال؛ يسمي لعبته «صدّقاً» واللعبة المضادة لمصالحه «كذباً». وفي اللعبة الواحدة، يتناسبُ

الصّدق والكذب، الصوابُ والخطأ. وتتشاركُ الصنعةُ والخدعة في عمليّات الإفتراص، المقرونة بفعاليّة عقليّة ـ خياليّة، تشكّل حدّتُها التوتّرية مقياساً للتباين بين الجماعات القاصرة، النامية والمتطوّرة. فالجماعات «بناتُ خيال» عقلي. ومَنْ لا يتخيَّل ما يريد، ما يحبّ وما يفعل، لا يمكنه أن ينوي نية ولا أن يقصد مقصداً مُعيَّناً. ولقد لعب أبو حامد الغزالي على «مقاصد الفلاسفة»، لأنَّ مصالح عقله وجسده وخياله، كانت تتلاقى مع مصالح سلطانٍ وجد في فقه عصره، لا في فلسفته وعلمه ومنطقه، شريكاً مناسباً له في لعبة الهيمنة على الجماعات. ولعب ابن رشد على مقاصد الفقهاء والسلاطين في عصره، لأنَّ مصلحته كانت تكمن في المراهنة على نقل الإنسان من آلة أكل إلى آلة عقل، فيما كانت الجماعات المُخاطَبة، تفضِّلُ «خبز السلطان» على عقل الفيلسوف؛ وتنحاز إلى السيف الذي يرهبها، وتحاربُ القلمَ الذي سعى بخياله لتحريرها. لذا، أمكن في تاريخ اللاعبين، تعطيل العقل الفلسفي/ المنطقي والعلمي، النّقدي، وتوظيف الفقه الديني ـ السياسي (على يدي ابن الصلاح الشهرزوري، الشامي، الفقيه الديني ـ السياسي) لوقف جماح الخيال العقلي العربي، وحصر فعالية اللعب بالأنبوب العضمي، والاكتفاء بجعل الجسد فماً يأكل ولا يحكي، وتالياً لا ينطق بما يفكّر به عقل مخيالي. هكذا كان ظنُّ اللاعب الديني ـ السياسي! ولكنَّ الجسد ذاته يواصل لعبته بفمه وجسده العقلي وخياله معاً. إنه يحتال لكي يؤدي لعبته بكل أبعادها ومستوياتها، في السّر حينَ الكبت، وفي العلن حين الحريّة.

إن نموذج الكائن الإفتراصي يعبّر في الجماعات المقيّدة والحرّة، عن لاعب الفُرَص، عن اللاعب بالفُرَص واللاعب على الفُرَص ـ أي الممكنات بالفعل أو بالخيال. وإن الجماعة البشرية إفتراصيّة، ولا يمكن أن يقاربها علم اجتماعي معرفي، وأنْ يمنطقها وهي تلعب، دون الانطلاق من هذا المبدأ أو القانون: قانون تحيّن الفُرَص المناسبة للعب الأربح والأجدى. وما عقل التاجر

(رمز التبادل والمطاردة والاقتناص) سوى النموذج التأسيسي للعقل الخيالي، عقل الفيلسوف والعالم. لذا نراه قد بلغ ذروتَه في عصرنا، وأدهشنا بعالميّته وشموليّته من خلال نماذج الأسواق الأكلية أو المجتمعات الاستهلاكية، التي يسهم في إنتاجها، الجميعُ، من الديني إلى السياسي والإعلامي الإعلانيّ، مروراً بالمزيّن والمهندس والطبيب ومصمّم الأزياء ومصنّع الثقافات. فالجميع يسعون بخيالهم وبمالهم إلى تزيين **الدُّمية الاستهلاكية**: تزيين دمية الكائن الحينوني ـ الإفتراصي لنفسه، وتزيينها لسواه، حتى تغدو عروساً، أغلى ثمناً وأكثر طلباً أو حبّاً، وأكثر رواجاً واستهلاكاً.

إن الإنسانَ الذي تخيَّله العقلُ الجمالي، يبيعُ نفسَه لشيطانٍ، ما برح يزّينها بكل زينةٍ وصنعة، حتى يخدع بها الآخر، الذي لا يلاعبها إلاّ بخدعة تنطلي عليه، فيظنها فرصته السانحة لأكل الملعوب(*) □.

(*) كان الفراغ من الكتابة الأولى لهذا الكتاب في بيروت يوم 1994/12/17؛ وكان الفراغ من كتابته الثانية، في 1995/1/29 (وجرى الانتهاء من وضع مصادره ومراجعه، وقراءته في 1995/3/1).

المصادرُ والمراجع

I. بالعربية:

- ابن سينا، **القانون**، منشورات عز الدين، ط 1، بيروت، 1991.
- ابن منظور، **لسان العرب**، 15 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1990.
- أبو نواس، **ديوان**.
- **إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، رسائل، تحقيق عارف تامر، 5 أجزاء، دار عويدات، ط 1، بيروت 1995.
- أدونيس (على أحمد سعيد)، **أعمال**، دار العودة، بيروت، 1971.
- أركوت، محمد، **نقد الفكر الإسلامي (التاريخي)**؛ معهد الإنماء القومي، بيروت، 1987.
- أرنالدز، روجيه، **ثلاثة رسل لإله واحد**، دار عويدات، بيروت، 1980.
- إلياد، مرسيا، **الحنين إلى الأصول**، تعريب حسن قبيسي، دار قابس، بيروت، 1993.
- بتي، جان ـ بيار، **سكّان الكواكب الأخرى**، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، 1993.
- بن أيوب، شمس الدين، **طب النبي**، دار الندوة، بيروت، 1994.
- بوبر، كارل، **بؤس الأيديولوجيا**، تعريب عبد الحميد صبره؛ دار الساقي، ط 1، بيروت، 1992.

- بودريّار، جان، **المجتمع الاستهلاكي**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، ط 1، بيروت 1995.
- التوحيدي، أبو حيَّان: **الإمتاع والمؤانسة**، جزءان، وزارة الثقافة، دمشق، 1979.
- الجاحظ، **من كتاب الحيوان** سفران، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1979.
- جبران، جبران خليل، **الأعمال العربية الكاملة**، دار صادر، بيروت، 1961.
الأعمال المعرّبة، دار صادر، بيروت، 1964.
- الجميل، برجيس، **أولادنا والتلفزيون**، طبعة خاصة، بيروت، 1994.
- جنبلاط، كمال، **فرح**، الدار التقدمية، ط 3، بعقلين، 1987.
أدب الحياة، الدار التقدمية، ط 3، بعقلين، 1987.
- حيدر، كامل، **رسائل الإمام علي**، دار الفكر اللبناني، ط 1، بيروت 1995.
- الخطيب، يوسف، **ديوان الوطن المحتل**، دار فلسطين، ط 1، دمشق، 1968.
- خليل، خليل أحمد، **الصَّوت الآخر**، المكتبة العصرية، بيروت، 1953.
ـــ **المرأة العربية**، دار الطليعة، ط 3، بيروت، 1985.
ـــ **العقل في الإسلام**، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1993.
- خوّام، رينه، **السياسة والحيلة عند العرب**، دار الساقي، ط 2، بيروت، 1992.
- داڤيد، باكان، **فرويد والتراث الصوفي اليهودي**، تعريب طلال عتريسي، مجد، بيروت، 1988.
- **ديمقراطية من دون ديمقراطيين** (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
- **رباعيّات أبي العلاء المعرّي**، إعداد رمزي حيدر، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، 1988.

- رواجيه، أحمد، **الإخوان والجامع**، تعريب خليل أحمد خليل، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
- روكز، خليل، **مجموعة منظومات**، منشورات حمد، ط 3، بيروت، 1983.
- زيادة، خالد، **«يوم الجمعة، يوم الأحد»**، دار النهار، بيروت، 1994.
- السباعي، بدر الدين، **معجم الصناعات الشامية**، دار الجماهير، دمشق، 1987.
- السمّان، غادة، **القمر المربّع**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1994. (وأيضاً: **اعتقال لحظة هاربة**).
- سمير نوف، **التحليل النفسي للولد**، تعريب فؤاد شاهين، مجد، بيروت، 1983.
- شحرور، محمّد، **الكتاب والقرآن**، دار الأهالي، دمشق، ط 4، 1992.
- شعيب، زين، **ديوان**، منشورات حمد، بيروت، 1974.
- شفالييه، دومينيك (وآخرون)، **العرب والإسلام وأوروبا**، تعريب منير أسماعيل، منشورات الحريري، بيروت، 1994.
- شمس الدين، محمد مهدي، **السَّتْر والنَّظَر**، المؤسسة الدولية، ط 1، بيروت، 1994.
- شوقي أحمد، **ديوان (الشوقيّات)**، دار العودة، بيروت، 1986.
- شهرستاني، تاج الدين، **مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار**، جزءان، طهران، 1989.
- الشيرازي، صدر إلدين، **مفاتيح الغيب**، مؤسسة مطالعات فرنبكي، طهران، 1984.
- الصدر، محمد باقر، **فلسفتنا**، بيروت، دار التعارف، 1980.
- الضيقة، حسن، **الآخر في منظور الفكر الغربي الحديث**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

- عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار القلم، بيروت، ب. ت.
- عرابي، أسامة، **مدخل إلى العقلانية النقدية**، المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، ط 1، بيروت، 1994.
- العروي، عبد الله، **ميكافيلي وابن خلدون**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الساقي، بيروت، 1993.
- العلايلي، عبد الله، **مقدمة لدرس لغة العرب**، بيروت، 1936.
- **أين الخطأ؟**، ط 2، دار الجديد، بيروت، 1994.
- **هل الإسلام دين؟** جريدة النهار، 1994.
- العيسى، سليمان، ـ **ديوان**، دار الآداب، بيروت، 1980.
غنّوا يا أطفال، بيروت، 1974.
- الغزالي، أبو حامد، **محكّ النَّظَر**، دار الفكر اللبناني، ط 1، بيروت، 1994.
- غروڤيتش، جورج، **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، تعريب خليل أحمد خليل، مجد، بيروت، 1987.
- غيّتون، جان، **الله والعلم**، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، 1992.
- فرويد، سيغموند، **موسى والتوحيد**، دار الطليعة، بيروت 1978 (راجع تعريب جورج طرابيشي لأعمال فرويد، دار الطليعة).
- ڤيبر، ماكس، **رجل العلم ورجل السياسة**، تعريب إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1978.
- الفيروز آبادي، **بَصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**؛ بيروت.
- قرم، جورج، **الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1993.
- القمّي، عباس، **مفاتيح الجنان**، دار المجتبى، بيروت، 1994.

- كانغيلم، جورج، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.
- كلاين، ميلاني، **التحليل النفسي للأطفال**، تعريب عبد الغني الديدي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.
- لاشين، عبد الفتاح، **لغة المنافقين في القرآن**، دار الرائد العربي، بيروت، 1994.
- لوبرتون، دافيد، **انتروبولوجيا الجسد والحداثة**، تعريب محمد عرب صاصيلا، مجد، بيروت، 1993.
- ليڤي ـ ستروس، كلود، **النظر، السمع، القراءة**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1994.
- ماركس، كارل، **المسألة اليهودية**، بيروت، 1960.
- المرنيسي، فاطمة، **الحريم السياسي**، تعريب عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1993.
- موسى، سلامة، **المرأة ليست لعبة الرجل**، القاهرة، 1965.
- النيسابوريان، ابنا بسطام، **طب الأئمة**، دار المحجّة البيضاء، بيروت، 1994.

II. بالفرنسية والإنكليزية:

- ATTALI, Jacques: **1492,** Éd. stock, Paris, 1992.
- BACHELARD, Gaston: - **La Falmme d'une chaudelle,** P.U.F., 8'éd. Paris 1986.- **La Poétique de la Rêverie,** 1961.
- BERGSON, Henri: - **Les deux sources de la Morale et de la Religion:** 1932.
  - **Le Rire; L'Évolution créatrice,** 1907.
  - **Les Données immédiates de la conscience,** 1889.
  - **Mémoire et Matiére;** Éd. Gallimard, Paris, 1896.

- BOURDIEU, Pierre: **Questions de Socialogie**, Cerés éd., Tunis, 1993.
- CAILLOIS, Roger: **Approches de l'Imaginaire**, Paris, 1974.
  - **Les Jeux et les Hommes, éd. Gallimard, Paris, 1958.**
- **CARRÉ, Olivier et BRIÉRE, claire: L'Islam, Guerre à L'Occident,** Paris, 1984.
- CHOKR, Melhem: **Zandaqs et Zindiqs en Islam,** Inst Fr, de Damas, Damas, 1993.
- DEBRAY, Régis: - **Cours de médiologie,** Paris 1994.
  - **Manifestes Médiologique,** éd Gallimard, Paris, 1994.
  - **L'État Séducteur,** éd Gallimard, Paris, 1993.
  - **Vie et Mort de L'Image**, Bibl. des Idées, Paris, 1993,
- **Dictionnaire des Religions**, P. U. F. Paris, 1994.
- **Dictionnaire Petit Robert**, 1, Paris, 1987.
- Dictionnaire Illustré Usuel, éd. Flammarion, Paris, 1984.
- FOUCAULT, Michel: - **Les Mots et les choses,** éd. Gallimard, Paris, 1966.
- **Histoire de la Folie à l'âge classique,** Paris, 1961.
- **L'Archéologie du savoir,** Paris, 1969.
- HABERMAS, J.: - **Connaissance de Intérêt,** tr, fr,; Éd TEL, Gallimard, Paris, 1976.
- HALIMI, Gisèle: - **Femmes, moitié de la terre, moitié du pouvoir;** éd Gallimard, Paris, 1994.
- JOUMBLATT, Kamal: - **Pour Le Liban,** éd Stock, Paris, 1978.
- LAGNEAU, Gérard: - **La Sociolgie de la Publicité,** P. U. F., Que sais - je? No 1678.

- LALANDE, André: - **Voc. technique et critique de la philosophie,** P. U. F., 14 éd, Paris, 1983.

- LÉVI - STRAUSS, Claude: - **Mythologiques,** 4 vol. éd. Plon, Paris, 1972.

- MARX, Karl: - **La Question juive,** Éd. Sociales, Paris, 1970.

- MERLEAU - PONTY, Maurice: - **Sens et Non - sens;** éd Nagel, Paris, 1966.

- POINCARÉ, Henri: - **Science et Hypothése,** Paris, 1902.

- RAMONET, Ignacis: - **La Pensée Unique,** Le Monde Diplomatique, jan., 1995, p. 1.

- SARTRE, Jean - Paul: - **Réflexion sur la question juive,** éd, Gallimard, Paris, 1948.

  -L'Être et le Néant. (الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت)

  - Critique de la Raison dialoctique...

- SOPHOCLE, Œdipe - Roi, trad. Georges CHAPPON; éd Hatier, Paris, 1966.

- TURNER, bryan: - **Weber and Islam,** A critical study; Ronteldge and Kegan Paul; London, 1971.

- WEBER, Max: - **Le Savant et Le Politique,** 10/18, Paris, 1966.

المحتوى